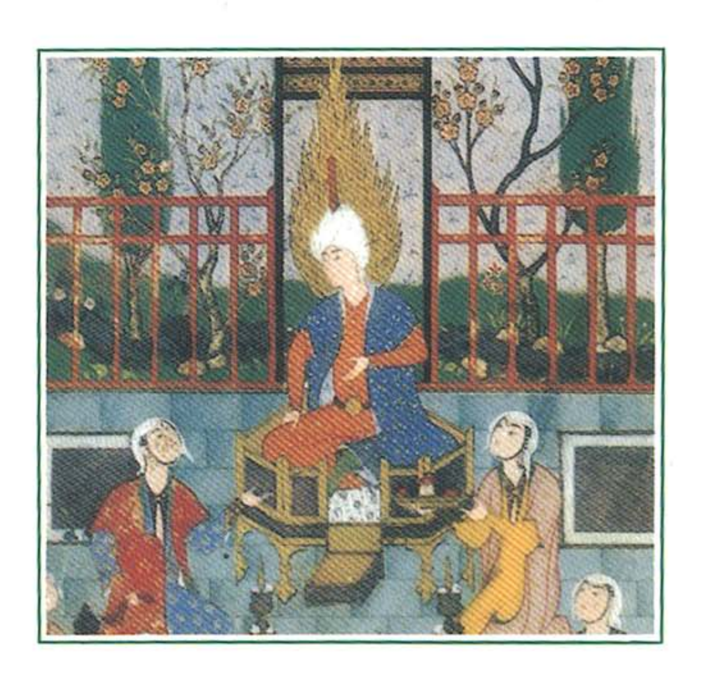
سعيد يقطين

قال الراوي

البنيات الحكائية في السيرة الشعبية




المركز الثقافي العربي

قال الراوي

قال الراوي

البنيات الحكائية في السيرة الشعبية

سعيد يقطين



المركز الثقافي العربي

* **قال الراوي** (البنيات الحكائية في السيرة الشعبية)

* تأليف: **سعيد يقطين**

* الطبعة الأولى، 1997

* الناشر: **المركز الثقافي العربي**

العنوان:

□ **الدار البيضاء/** ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) ● فاكس /305726/ ● هاتف/ 303339 - 307651/.

● 28 شارع 2 مارس ● هاتف /271753 - 276838/ ● ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ **بيروت/** الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.

● ص.ب/ 113-5158/ ● هاتف/ 352826 - 343701/ ● فاكس/ 00961-1-343701/.

الإهــداء

إلى عبد الحميد يونس

رائد الدراسات الشعبية.

إلى محمد مفتاح، باحثاً ومجدّداً ...

سعيد

تقديم

- 1 -

حاولنا في "الكلام والخبر : مقدمة للسرد العربي" تقديم تصور أردناه متكاملا لدراسة السرد العربي، بعد أن وضعناه في نطاق تصور محدد لأجناس الكلام العربي. نروم في هذا الكتاب ترجمة جزء من ذاك التصور من خلال البحث في "البنيات الحكائية"، مؤجلين الخوض في البنيات الخطابية والنصية إلى كتاب آخر.

نختزل مختلف ما تتشكل منه البنيات الحكائية في مفهوم واحد هو "الحكائية"، ونقصد بها مجموع الخصائص التي تلحق أي عمل حكائي بجنس محدد هو السرد. هذه الحكائية باعتبارها موضوعا للبحث نشتغل بها ضمن ما نسميه بـ "سرديات القصة، أو المادة الحكائية". وتأتي الدعوة إلى إقامة سرديات للمادة الحكائية من اعتبار أن "هذه المادة" تستدعي منا البحث، تماما كما يتطلبه البحث في "الخطاب". لقد أهمل السرديون البحث في "القصة"، وانصب اهتمامهم على الخطاب، فقدموا بصدده منجزات مهمة. لكنهم تركوا الخوض في المادة الحكائية أو المحتوى الحكائي للسيميوطيقيين الذين ركزوا على الدلالة أو المعنى، وهم ينشغلون بالمحتوى الحكائي. فظل تبعا لذلك البحث في المادة الحكائية من وجهة سردية ناقصا، ولم يكشف عن "جماليتها" بالقدر المطلوب، وحين نهتم هنا بالحكائية من زاوية سردية (نسبة إلى السرديات)، لا نعتبر المادة، أو القصة، ملحقة بالخطاب، ولكننا نريد الكشف عن مختلف بنياتها، لنتمكن من خلال البحث فيها من زاوية اتصالها بالخطاب أو النص أن نجلي مجمل خصائصها ومميزاتها الفنية والجمالية من جهة و أبعادها الدلالية من جهة أخرى.

وعندما نتخذ من السيرة الشعبية العربية موضوعا للاشتغال من خلال الانطلاق من التساؤل عن "حكائيتها" نبغي تقديم ملامسة أوسع لمختلف مظاهر القصة أو المادة الحكائية كما تتقدم إلينا من خلال نص له تمثيليته الحكائية على صعيد السرد العربي برمته.

وبذلك نكون نسعى إلى تحقيق غايتين مركزيتين:

1) تطوير تصورنا السردي الذي نسعى إلى إقامته، وبلورته، بالانطلاق من السرد العربي.

2) فتح مجال للبحث في فكرنا الأدبي، بالذهاب إلى بعض جوانب السرد العربي القديم الذي ظل مهمشا ومغيبا من دائرة الاهتمام.

ويستلزم البحث في السيرة الشعبية في هذا الكتاب، وفق التصور الذي نسعى إلى بلورته، الانكباب على أنواع سردية عربية أخرى، والكشف عن مختلف جوانبها وخصائصها، لنتمكن من تدقيق وعينا بالسرد العربي في مختلف صوره وتجلياته.

- 2 -

انطلقنا من أجل إقامة سرديات للقصة، أو المادة الحكائية في هذا الكتاب من تقسيمه إلى تأطير وأربعة فصول. جعلنا التأطير تدقيقا للتأطير المقدم في كتاب "الكلام والخبر" لأنه يركز على السرديات من خلال علاقتها بالمادة الحكائية، ومن خلال الانطلاق من «الحكائية» وبنياتها. وبعد تحديد هذه البنيات الحكائية، تناول كل فصل بنية منها على النحو التالي:

تناول الفصل الأول «الأفعال- الوظائف» من خلال خطاطة عامة، أقمناها بالاشتغال بالمادة كما تقدمها لنا السيرة الشعبية. وجاء الفصل الثاني مكملا للسابق لأنه يركز على الشخصيات والفواعل والعوامل. وكان هذا التمييز يتأسس على تصور خاص لأفعال الفواعل. إذ رأينا أن الشخصيات ترتبط بالقائم الفعل من حيث هي في ذاتها، وميزناها عن الفواعل التي هي الشخصيات التي تضطلع بالأفعال. ولما كانت لأفعال الفواعل مقاصد مختلفة ربطنا المقاصد بالعوامل، وانتهينا إلى تحديد عام للبنيات الفعلية والعاملية في السيرة الشعبية.

أما الفصلان الثالث والرابع فجعلناهما للزمان والفضاء اللذين تتحدد في نطاقهما أفعال الفواعل. فوقفنا عند مختلف البنيات والعلاقات التي تتجلى لنا من خلالهما تجارب ورؤيات الزمان والفضاء، عبر منظور الراوي الشعبي، وأثرهما في طبع «الحكائية» في السيرة الشعبية بطوابع خاصة ومتميزة.

وفي التركيب العام، حاولنا إعادة صياغة العوالم الحكائية في السيرة الشعبية، من خلال ربط مختلف المقولات والبنيات الحكائية بعضها ببعض لتأكيد كون السيرة الشعبية «نصا واحدا ثقافيا». وعبر ربط النص بالسياق الثقافي- الاجتماعي تأكد لدينا كون السيرة الشعبية «موسوعة حكائية» تلتقي مع التصنيف الموسوعي الذي تبلور في القرنين الهجريين الثامن والتاسع، والذي جاء استجابة لغايات معرفية وثقافية خاصة، حاولت السيرة الشعبية تجسيدها على نحو متميز لأن طابعها الجمالي والابداعي والتخييلي أعطاها إمكانية أكبر وأوسع. وفي تناول «سردية» السيرة الشعبية و«نصيتها» تعميق لخصوصية السيرة الشعبية وغناها وتشعبها، وذلك ما نروم الاضطلاع به في دراسة أخرى.

الرباط: ماي 1996

0. تأطير:
من أجل سرديات للمادة الحكائية

1 . 0 استراتيجيتان للعمل

1.1.0. كل الذين اشتغلوا بالسيرة الشعبية من الدارسين العرب أو الأجانب اهتموا بشكل أساسي بـ«مادة» السيرة الحكائية، وقلما التفتوا إلى جانبها الشكلي المتمثل في الطريقة التي صيغت بها هذه السير الشعبية. غير أنهم في دراستهم لـ"المادة" لم يكونوا يتجاوزون الأفق التقليدي في معالجتها. يبرز هذا الأفق في اهتمامهم على نحو خاص بـ:

أ- «واقعية» السيرة الشعبية، أي بمدى مطابقتها للوقائع التي تسجلها في الزمن الذي ظهرت فيه. والقول بهذه المطابقة لا يعني سوى الانطلاق من تصور«محاكاتي» يرى في هذه السير محاكاة للواقع العربي- الإسلامي إبان ما عرف بـ«عصر الانحطاط». وهو التصور نفسه الذي تمثل بصورة واضحة في النقد العربي خلال الخمسينيات، وبرز من خلال التركيز على البعد الواقعي، ومختلف مضامينه القائمة على مبدأ «الانعكاس».

ب - «تاريخية» السيرة الشعبية، وذلك بالنظر إلى كونها استجابة لشروط تاريخية محددة. لقد عمل الدارسون في أبحاثهم على الكشف عن هذه الأبعاد التاريخية بمطابقة النص بالتاريخ. وبذلك غدت الأحداث والشخصيات ظلالا، بصورة أو بأخرى، للتاريخ. ويرتهن هذا التحليل إلى التأويل التاريخي للمادة الحكائية من خلال إرجاع كل الإيحاءات والاستعارات إلى البعد التاريخي الذي فسرت في ضوئه مختلف صور الاستعمال الخيالي الذي تزخر به هذه النصوص.

لا مشاحة، في أن للسير الشعبية أبعادا واقعية وسياقا تاريخيا محددين. لكن التركيز عليها وحدها، علاوة على كونه يجعلنا نختزل السيرة الشعبية في مطابقة بسيطة للواقع وللتاريخ، من خلال الذهاب إلى أنها جاءت «لتعبر عن. .» أو«تدل على. .»، هذا الاختزال علاوة على ذلك، يجعلنا من جهة نحرف أبصارنا عن أبعادها التعبيرية والشكلية،

وطرائقها السردية. ومن جهة ثانية يجعل بحثنا في مادتها الحكائية قاصرا عن الإمساك بمختلف تجلياتها البنيوية، وأبعادها المختلفة والمتعددة. لهذه الاعتبارات انتهينا إلى أن تلك الدراسات وصلت إلى الطريق المسدود(*)، ولم يبق ما يسوغ استمرارها في وقتنا الراهن. فكيف يمكننا تحقيق رؤية جديدة ومتكاملة للسيرة الشعبية؟

2.1.0. بدءا، نسجل أنه لا بد لنا من استراتيجية للعمل أو للقراءة. ونشير في هذا المضمار أننا وجدنا أنفسنا أمام استراتيجيتين اثنتين : في الأولى ننطلق من النص كما هو موجود نصب أعيننا، ونحاول تحليله، بناء على تصور نظري محدد، بهدف تجسيد مختلف بنياته ومكوناته التي يتشكل منها في مرحلة أولى. وفي مرحلة أخرى نقوم بالكشف عن وظائف تلك البنيات ودلالتها بوضعها في السياق الثقافي والتاريخي الذي ظهرت فيه، وفي السياق النصي الذي تولدت عنه، وصارت جزءا من بنيته عبر تحققاتها النصية المختلفة التي تتجاوز السياق الأول.

وفي الاستراتيجية الثانية ننطلق من خطاطة عامة(مفترضة أو مضمرة) للنص، شريطة أن تكون لها درجة معينة من الملاءمة والكفاية والانفتاح. ونقرأ النص في ضوئها من جهتين اثنتين: فمن جهة نبحث في **«انتظام»** النص لعناصر تلك الخطاطة، كليا أو جزئيا. وننظر من جهة ثانية في **«اختراق»** ـه لها بتقديمه عناصر جديدة غير متضمنة فيها. وفي هذه الحالة، تكون الخلفية المنطلق منها، والمتجسدة في تلك الخطاطة، ذات طابع توجيهي مرن. إذ نسعى من خلالها إلى الكشف عن مختلف الانتظامات والاختراقات، بهدف تدعيم تلك الخطاطة وتطويرها وبلورتها أكثر من خلال الاشتغال بنصوص غنية، وانطلاقا منها، وليس من خلال تطبيقها على النص كيفما كان نوعه أو طبيعته.

3.1.0. تعددت آراء المشتغلين بالسرد بصدد العلاقة بين الخطاطة(النص المجرد)، والنصوص المتحققة، وإجراءات العمل. أجد نفسي ألتقي مع ما ذهب إليه شميدت[1] لأسباب سأجليها، حيث يبين أنه «من وجهة نظر ابسيتمولوجية، يجب الاعتراف أن تحليل الحكي بمعزل عن منهج محدد لا معنى له، وأن الانطلاق يجب أن يتم من نظرية من السرديات في نطاق **نحو النص** من جهة، ومن **المتون النصية**، كموضوعات للتحليل من جهة ثانية...»

من جهتنا، نختار الاستراتيجية الأولى، ولكن من منظور يضع في الاعتبار الاستراتيجية الثانية. وذلك لأننا من ناحية، صُغْنا هاتين الاستراتيجيتين بصورة تلح على تكاملهما من حيث الجوهر، ويمكن للقارئ اللبيب أن يتبين ذلك. ولأننا من ناحية ثانية نرمي إلى تشكيل

(*) انظر: الكلام والخبر.

تلك الخطاطة بالانطلاق من النص. فالخطاطة، في رأيي، لا يمكن تقديمها باعتبارها «وصفة» جاهزة، ومعدة سلفا بإطلاق. هذا مع التنبيه إلى عدم استحالة تقديم الخطاطة - الوصفة على الصعيد النظري. لكن التحققات أو التجليات النصية تقدم لنا دائما احتمال حصول اختراقات للخطاطة. وحصولها هو الذي يدفعنا إلى القول بانفتاح العلاقة بين الخطاطة والنص، وانفتاح كل منهما على احتمالات الآخر، وما يمكن أن يقدمه للآخر من اختراقات واقتراحات. وهنا مكمن البحث النظري وتطوره. ولو شئنا لبسط هذه الفكرة وتعميقها أن ننظر في كتب الطبخ وما تقدمه لنا من وصفات، وفي أصناف المأكولات الخاضعة لتلك الوصفات لوجدنا أنفسنا أمام انتظامات واختراقات شتى. ويحدث الشيء نفسه، لو انطلقنا مثلا من مأكولات تقليدية (وصفاتها مضمرة) وحاولنا تقديم وصفة محددة لها بشكل يراعي طريقة تقديمها في كتب الطبخ، حيث نجد العلاقة نفسها التي أومأنا إليها. وتكشف بعض الدراسات التي اهتمت بالطبخ، سيميوطيقا، هذه العلاقة[2].

إننا ننطلق من دراسة السيرة الشعبية كما هي موجودة أمامنا وبتصور نظري محدد، وقد نستأنس ببعض الاقتراحات النظرية الموجودة، لكننا لا نجعلها أساسا للاشتغال أو التطبيق، لأننا رأينا من خلال البحث، أن للسيرة الشعبية خصوصيتها وتميزها في حقل الإنتاج العربي والإنساني. وسيكون مدار عملنا هو تأكيد هذه السمة، والانطلاق منها لتجسيد تصورنا في محاولة لتقديم بعض الملامح التي ننشد، وذلك باعتماد ما يقدمه لنا «نص» السيرة الشعبية من انتظامات واختراقات لما تشكل لدينا من معارف حول بنية النص، وآليات اشتغاله.

إن تشديدنا على خصوصية السيرة الشعبية يجد مستنده في كونها تقدم لنا إمكانات مهمة للتحليل الحكائي بصورة تدفعنا إلى الاجتهاد، وعدم «تطبيق» التصورات السردية الجاهزة، ويتأسس هذا الاجتهاد على :

1. النظر إلى ما تمثله داخل البنية الحكائية العربية بوجه عام.

2. الاستفادة من المنجزات السردية في تحليل الحكي بطريقة مرنة، بغية التطوير لا الاستنساخ.

هذه الاستراتيجية المزدوجة هي التي ستوجه عملنا خطوة، خطوة، ونحن نتدرج، بحسب المبادئ التي حددناها، من الثابت الى المتحول الى المتغير، أو من القصة الى الخطاب الى النص. (انظر: الكلام والخبر).

2.0 . تذكير: الجنس والجنسية:

1.2.0. أول ما يواجهنا للدخول الى تحليل عالم السيرة الشعبية يبرز في تحديد المبدأ الأول (الثبات)، والذي رأيناه يتصل بالجنس. ولما كان الجنس اسما جامعا لأنواع

متعددة مشتركة من حيث انتماؤها الى جنس محدد، كانت الجنسية هي الخاصية الثابتة التي تجعل أنواعا متعددة تندرج ضمن جنس معين. وعليه، فمن اللازم الانطلاق من تعيين وتحديد «جنسية» السيرة الشعبية باعتبارها «الموضوع» الأساس للشروع في العمل.

نقصد بالجنسية الطابع الجنسي الذي يسم السيرة الشعبية، أو الطابع الذي بواسطته تنتمي الى جنس السرد أو الخبر. إن الاشتغال بـ«الجنسية»، في المرحلة الأولى، يدفعنا الى تعيين موقع السيرة الشعبية ضمن الكلام العربي، وذلك بغية الإمساك ببنياتها الثابتة، والكشف عن خصوصيتها البنيوية، ليكون ذلك مدخلا الى الانتقال الى تحديد «نوعيتها» في مرحلة لاحقة. إننا هنا مطالبون بوضعها في نطاق الجنس (السرد) الذي تنتمي إليه، مع البحث في ما يحدد ائتلافها واختلافها عن باقي الأنواع السردية.

2.2.0. نستعيد في هذا المضمار المبدأ العام الذي يتضمنه أي خطاب، أقصد «مبدأ التراكم» الذي أومأنا إليه في الفصل الرابع من كتاب «الكلام والخبر»، لأنه هو الذي سيوجه سعينا الى الكشف عن محددات «جنسية» السيرة الشعبية، ومختلف بنياتها الأساسية والثابتة، ليسهل علينا بعد ذلك البحث عن بنياتها المتحولة في مرحلة ثانية، والمتغيرة في مرحلة ثالثة.

3.0. اقتراح أول: من الجنسية الى الحكائية:

1.3.0. الجنسية مقولة مقومية ضابطة لأي كلام من حيث مبادؤه الثابتة التي يتحدد لنا من خلالها بعده الجنسي، أو انتماؤه الى جنس معين. وهي بهذا التحديد مقولة كلية وشاملة. ولما كان الكلام متعدد الأجناس، أمكننا الحديث عن كونها تختلف باختلافها. بمعنى أن الجنسية وهي تحتفظ بطابعها الأعم والأشمل، تقبل ضمن ذلك الشمول أن تتمفصل الى شموليات خاصة. ويظهر ذلك في إمكان تعيين جنسية للشعر وأخرى للسرد... ونحن مطالبون بتحديد «الجنسية» تحديدا خاصا يتصل بـ«الموضوع» الخاص بـ«السرد» موضوع بحثنا العام.

2.3.0. نقترح مفهوم **«الحكائية»** ليعني المقولة الجنسية الخاصة بجنس السرد. وذلك لأنه يتيح لنا إمكانية معاينة الطابع الجنسي المميز لجنس الخبر أو السرد. ووفق هذا التحديد نعتبر **«الحكائية»** هي الطابع الذي تشترك فيه مختلف الأنواع التي تندرج ضمن السرد. إنها العنصر الثابت الذي ينظم أي كلام يوسم بميسمها، ويلحقه بدائرة جنس السرد بغض النظر عن الزمان والمكان. ورغبتنا في تحديد هذه الجنسية الخاصة تكمن في إيماننا بضرورة تعيين المفاهيم تعيينا خاصا ودقيقا، يسمح لنا بالانتقال من المستوى العام والشامل في

تحديد الظواهر الى المستوى الخاص والجزئي. وتستدعي ضرورة هذا الانتقال تحديد المصطلحات وفق المراتب التي تحتلها في بنية التحليل. هذا علاوة على مقتضيات الوضوح الإجرائي والنظري التي توجهنا، وكما سنكشف عن ذلك في النقطة اللاحقة.

إن البحث في «حكائية» السيرة الشعبية، بحث في البنيات الحكائية التي بواسطتها تنتمي السيرة الى جنس السرد. وقبل الانتقال الى تجسيد هذا الاقتراح، لابد من تنوير.

0 . 4 . تنوير أوّل: هل الحكائية؟ أم السردية؟

0 . 4 . 1. نود في هذا التنوير تقديم صورة إجمالية تتصل بموضوع هذا الكتاب نبين من خلالها ما تحقق في مجال تحليل السرد في الأدبيات الغربية المختلفة التي نسعى الى التفاعل معها إيجابيا بهدف إثراء معارفنا وإغنائها بالشكل الذي يدفعنا الى الإبداع والاجتهاد وفق المعايير المعرفية والعلمية الصارمة التي تؤهلنا لتحقيق نوع من الملاءمة العلمية في مقارباتنا وتحليلاتنا بما يخدم غاياتنا في تعميق وعينا بتراثنا، وقراءته قراءة منتجة[3].

0 . 4 . 2. منذ اجتهادات الشكلانيين الروس النظرية وأعمال فلاديمير بروب حول الحكاية العجيبة، وصولا الى السرديات وسيميوطيقا الحكي ونظريات لسانيات النص وتحليل الخطاب، مرورا باجتهادات الأنتروبولوجيين (ستروس) وعلماء الأديان (ميرسيا إلياد) وعلماء الأساطير (كايوا - دوميزيل - دوران - فراي. . .)، نجد الاشتغال بالسرد يحظى بمكانة متميزة، سواء تجلى من خلال الخطاب اليومي أو الصحفي أو التاريخي أو الأسطوري أو الأدبي. . . وسواء ظهر من خلال المستوى اللفظي أو الصوري أو الحركي. . . تعددت المقاربات، واختلفت باختلاف المدارس والاختصاصات.

ولعل أهم الإنجازات في هذا النطاق يبرز في ما يمكن اختزاله بكلمة في ظهور علوم عديدة تعنى بالسرد. أي أننا صرنا منذ أواسط هذا القرن أمام علوم سردية خاصة، لها مناهجها وقضاياها الخاصة بالسرد الحديث (الرواية - القصة. . .) أو القديم (الحكايات العجيبة - الأساطير - القصص الديني - الأشكال البسيطة. . .).

بالوقوف عند هذه العلوم السردية المختلفة نجدها جميعا تحدد الموضوع الذي تشتغل به في مفهوم جامع هو (Narrativité / Narrativity). وهذا المفهوم يأخذ في الدراسات العربية ترجمات غير دقيقة تنم عن سوء الاستيعاب والفهم. وعلينا تحديد مختلف الدلالات التي يأخذها في الدراسات الأجنبية لتتاح لنا إمكانية تدقيق «الموضوع» بتدقيق المفهوم الذي يطابقه، والاشتغال به وفق مقتضيات الوضوح الإجرائي والعلمي المطلوب.

0 . 4 . 3. يمكننا الوقوف عند دلالتين مختلفتين جذريا لتبيين اختلاف **«الموضوع»** من

خلال تباين منطلقات وإجراءات علمين سرديين فرضا نفسهما بشكل قوي هما: سيميوطيقا السرد والسرديات.

أ) سيميوطيقا السرد:

ينطلق السيميوطيقون على اختلاف مشاربهم من تحديد موضوعهم باعتباره «**المحتوى**» الحكائي، وذلك بناء على أن العلامة السردية، تبعا لتمييز يلمسيف للعلامة اللسانية، تتمفصل الى دال (التعبير) ومدلول (المحتوى). وبتركيزهم على المدلول (المحتوى) يلغون الدال من دائرة اهتمامهم. يبرز ذلك في تأكيد شميدت على أن المهمة الأساسية للسرديات (وهو يقصد علم السرد سيميوطيقا) هو تحليل المحتوى بصفة عامة[4]. كما أن غريماس في مختلف أعماله يشدد على البعد نفسه، وذلك لأنه هو الذي تشترك بواسطته مختلف الخطابات التي تقوم على الحكي. إذ الهدف من التحليل السيميوطيقي للسرد (الحكي) هو الإمساك بالمعنى أو الدلالة بغض النظر عن مختلف التجليات (التعبير) التي يتخذها[5]. وهذا ما مكن السيميوطيقيين من الوصول الى نماذج خاصة في التحليل. ويبدو لنا الاهتمام بالمحتوى جليا من خلال تعريف جماعة أنتروفيرن لـ : Narrativité

«**إنها مظهر تتابع الحالات والتحولات المسجل في الخطاب، والضامن لإنتاج المعنى**»[6]. وفي الاتجاه نفسه يسير كورتيس بذهابه الى أن الحكي يرتبط ارتباطا وثيقا بـ«Narrativité»، لأن ما يحددهما هو كون الحكي «**يتعلق بالانتقال من حالة الى حالة أخرى**»[7]. وبواسطة هذا الانتقال يحدث التحول من حالة أو وضع إلى آخر عن طريق التتابع. ونلاحظ بجلاء من خلال هذا التحديد أن الموضوع يقتصر على نحو خاص بما يتصل **بالمحتوى الحكائي**.

لقد شهدت المصطلحات السردية اختلافات عديدة بين مختلف المشتغلين بالسرد، وأثيرت سجالات عديدة بشأنها. وعندما لا نعي خصوصية هذه الاختلافات، ونتخذ منها موقفا، نضاعف الاختلافات في التوظيف والاستعمال. لقد دافع كل المشتغلين بالسرد عن الدلالات التي يخصون بها بعض المفاهيم، وعملوا على دفع الاستعمالات الأخرى. إن السيميوطيقيين وبعض الفلاسفة(بول ريكور) حاولوا حصر ما أترجمه بـ «الحكائية» في المحتوى. تقول آن هينو[8]: «يمكن أن نتحدث عن Narrativité، عندما يصف نص ما من جهة أولى، حالة بداية، على صورة علاقة امتلاك أو فقدان لموضوع ذي قيمة، ومن جهة ثانية، فعلا، أو متوالية من الأفعال التي تنتج حالة جديدة، مخالفة لحالة البداية»، وهو نفس التحديد الذي تقدمه في كتابها اللاحق الذي يحمل عنوان «السرديات، والسيميوطيقا العامة»[9]. هذا التحديد يبدو لنا بوضوح من خلال اعتبار بول ريكور «السرديات» «حقا

عاما، يُضمن لكل من الحكي التاريخي، والحكي التخييلي»[10]، وأن كل التاريخيات (Histographie) إذا كانت تهتم بالأفعال فهي أيضا سرديات[11]. إننا هنا أمام اختلاف بشأن الاختصاص «السرديات» وموضوعه (الحكائية أم السردية). وهذا ما جعل جيرار-دنيس فارسي يرى بأن لا إجماع حول أي منهما[12]. وإذا كان السيميوطيقيون يتخلون أحيانا عن استعمال «السرديات»، فإنهم يتشبثون بمصطلح «Narrativité». ويحدده غريماس سواء في مختلف أعماله، أو في المعجم[13] بقوله: «إن نظرية الحكي تسعى إلى الاهتمام بالشكل السيميوطيقي للمحتوى»[14]. وهي من هذه الناحية لا علاقة لها بالأدبية[15]. إنها كما يلاحظ بول ريكور مقابل :Muthos عند أرسطو، و تتعلق بتحريك الأحداث[16].

نتبين من خلال كل هذه التحديدات، والنقاشات المختلفة التي أثيرت بشأنها في المنظور السيميوطيقي، ولدى الذين يحاولون توسيع المفهوم ليشمل الروائي والأدبي وسواهما من أجناس الكلام، ومختلف أنواع العلامات (لفظية أو غير لفظية)، حتى وإن توحدت المصطلحات المشتقة أو المتصلة بـ(récit-narration- narrative)، سواء بشأن الاختصاص أو الموضوع، أن المقصود هو «المادة الحكائية»، أو «المحتوى» أو «القصة». وحسب ما نذهب إليه فإن المصطلح المناسب الذي نضع هنا بسبب طابعه «الثابت» هو «الحكي»، وليس «السرد». إن الحكي عام، والسرد خاص، فالحكي هو الذي ينسحب عليه مصطلح «récit» و «narrative»، وهو الذي يمكن أن نجده في الأعمال التخييلية، وفي الصورة، والحركة وسواها. أما السرد فلا يمكن أن يتحقق إلا في الأعمال اللفظية[17]. وأجدني في هذا المضمار أتفق مع ما ذهب إليه جيرار-دونيس فارسي بذهابه إلى اقتراح مصطلح «récitologie» مقابل «narratologie» للتمييز، لولا أن اقتراحه جاء متأخرا كما يقول[18]. وفعلا فإن مصطلح «الحكائيات» يمكن أن يدل دلالة أقوى على الطابع الشمولي والواسع لما يمكن أن يتصل بما هو حكائي، كيفما كان، وحيثما وجد. ويكون موضوع «الحكائيات» هو «الحكي» أو «الحكائية». يمكن لغيرنا أن يضطلع بهذا العمل إذا شاء ومن أي منظور يريد. لكننا ونحن نشتغل في نطاق «السرديات» نهتم كذلك إلى جانب الخطاب (السرد)، بالقصة (الحكي)، وعلينا أن نحدد موضوعها. وإذا كان ما يتصل بالمحتوى الحكائي في الفرنسية هو «Narrativité» ، فإننا بهاجس الوضوح والتدقيق نقترح لها كمقابل «الحكائية»، ونبحث فيها بما يتصل بـ «السردية» باعتبارها الخاصية التي يتميز بها «الخطاب السردي».

إن السيميوطيقيين وهم يشددون على المحتوى يريدون الإمساك بالعنصر الثابت في أي عمل حكائي لأنهم يعنون بشكل خاص **بالمعنى** أو **الدلالة**. ولا يمكن بروز هذا العنصر الثابت إلا من خلال **المحتوى** لأنه **أساس الحكي**.

ب) السرديات:

إذا كان السيميوطيقيون يشتغلون بـ«**المحتوى**»، فالسرديون يهتمون بـ«**التعبير**» إذا وظفنا مصطلحية السيميوطيقيين، أو الخطاب كما يستعملون كمقابل للقصة أو المحتوى. إن ما يهم السرديين بشكل خاص هو الاختلاف المتعلق بالعمل الحكائي، ومكمنه في الخطاب، لأن المحتوى الواحد يمكن أن يقدم من خلال خطابات متعددة لكل منها خصوصيته، لأن ما يهمهم هو العنصر الجمالي الكامن في هذا الاختلاف.

هذا العنصر الجمالي هو الذي يصل narrativité لدى السرديين بالأدبية، ويجعلها مختلفة عن نظيرتها لدى السيميوطيقيين. يقول جيرار جنيت موضحا: «الخاصية الأساسية للسردي (السردية) توجد في **الصيغة**، وليس في **المحتوى**. إذ لا وجود للمحتويات الحكائية. هناك تسلسل أفعال أو أحداث، قابلة لأن تتجسد من خلال أية صيغة تمثيلية»[19]. واضح هنا أنه يركز على التعبير إذ هو الذي بواسطته تتجسد الأفعال أو الأحداث، ولذلك يذهب إلى أن لا وجود للمحتوى الحكائي. وبما أن الخطابات تتعدد بتعدد الصيغ التمثيلية، يحصر مجال اهتمام السرديات، ويقصره على ما يتحدد فقط بواسطة صيغة السرد (وليس الحكي)، بقوله: «ولا نسم ما هو سردي narratif، إلا ما يقدم إلينا بواسطة التمثيل السردي» (ص13).

إن جنيت يضيق مجال السرديات بحصر موضوعها من خلال صيغة السرد (الخطاب). أما المشتغلون بالحكي والحكائية فيوسعون مجال اهتمامهم بانطلاقهم من «المحتوى»، لذلك نجد غريماس على سبيل المثال، يقول عن «الحكائية» بأنها سابقة عن التجلي أو التحقق من خلال خطاب معين، ويربطها«بمستوى سيميوطيقي متميز عن المستوى اللساني وهي منطقيا سابقة، **كيفما كانت اللغة المختارة لتحققها**»[20].

لقد تباينت التصورات بشأن تحديد المصطلحات نفسها، ورغم الرجوع إلى أصول وجذور المفاهيم[21] لمقاربة الهوة وردمها، تظل الحدود والفواصل قائمة. إنها حدود الاستعمال المرتهن إلى هذا التصور أو ذاك.

تتحدد (Narrativité) بحسب الاختصاص والمقاصد، وبتمييزنا بينها نعتبرها عند السيميوطيقيين تناظر ما أسميناه بـ«**الحكائية**» لاتصالها بالقصة أو المادة الحكائية أو المحتوى، ونربطها بمبدأ **الثبات** وتتصل **بالجنس**. ونرى أنها عند السرديين مقابل لما نسميه بـ«**السردية**» لارتباطها بالخطاب أو التعبير، ونسمها بمبدأ **التحول**، وتتعلق **بالنوع**.

بهذا التحديد نعطي للحكائية والسردية طابعا مميزا ونصل كلا منهما بمرتبة من مراتب التحليل، ونعالج كلا منهما بما يقتضيه من عدة نظرية ملائمة، ونضعه في موقعه الخاص ضمن التصور الشامل الذي نأخذ به.

5.0 . تنوير ثان: السيميوطيقا والسرديات والحكائية:

0.5.0 . لقد سبق السيميوطيقيون السرديين إلى الاهتمام بمادة الحكي، وقدموا فيها نتائج باهرة. ولا غرابة في ذلك، فهم جعلوها قطب رحى الاختصاص الذي اهتم بمعالجتها. ولما كانت الحكائية ثابتة، أو سابقة على التجلي كما رأينا مع غريماس، نلاحظ أن تحليلها ومعالجتها تم من خلال منظورين اثنين[22]:

1 . حاول المنظور الأول أن يماثل الجملة في الاستعمال اللغوي بالمادة الحكائية، وذلك بناء على أساس منطقي مشترك بينهما. ومماثلة الجملة بالمحتوى تبرز بجلاء من خلال مختلف النظريات الحكائية المؤسسة على قاعدة لسانية ، وتسعى إلى إقامة «نحو» للحكي.

2 . أما المنظور الثاني فمن خلال ذهابه إلى أن هناك نموذجا موحدا بين مختلف المحتويات الحكائية يعمل على تأكيد المشابهة بين عالم الحكي والعالم الخارجي. ويمثل هذا المنظور كلود بريمون بامتياز[23].

1.5.0 . راح المشتغلون بالحكي، تبعا للمنظور الأول أو الثاني، يسعون إلى إقامة نماذج كلية لها كفايتها العلمية في تحديد الحكائية بغض النظر عن أشكال وأنواع تجليها. وهم ينتقلون من المنظور الأول إلى الثاني بجعل ما يتصل بنحو النص مترابطا مع الممارسات الرمزية للإنسان في العالم.

يعرض غريماس تاريخ البحث في الحكائية بالرجوع إلى أعمال ستروس عن بنية الأسطورة، وسوريو في المسرح، وبعد ذلك إلى التعميقات المنهجية التي تحققت مع كلود بريمون وآلان دوند، ويرى أن الهم الأساس هو صورنة النماذج الجزئية التي تجلت من خلال الأبحاث، وذلك عبر التأكيد على الطابع السيميوطيقي اللساني للمقولات الموظفة في إقامة هذه النماذج، بهدف ضمان كليتها وإدماج البنيات الحكائية في نظرية سيميوطيقية عامة[24]. إن هذا التصور هو الذي كان يحكم مختلف المشتغلين بالحكائية وإن تعددت صور تجسيده وبنائه. ولقد نجحت السيميوطيقا الحكائية فعلا (مع غريماس ومدرسته) في إقامة نماذج صار للعديد منها أثره في البحث الحكائي تطويرا وإغناء وتجاوزا.

يبدو لنا ذلك بجلاء في تحليل البنيات العميقة، وفي إقامة نظرية للعوامل، وأخرى للموجهات (Modalités)....

لكن هذه النجاحات الباهرة التي تحققت على صعيد تحليل«الحكائية» تظل محدودة ونسبية. إن السيميوطيقيين (على اختلاف مشاربهم) بقوا رَهِينِي تحليل خطابات خاصة، انطلاقا من افترضات معدة سلفا.« وهم، كما يلاحظ شابرول، ينجحون عموما في إنتاج

إعادة صياغة افتراضاتهم الأساسية، وخاصة على الملفوظات الحكائية البسيطة»[25]. لكن انفتاح السيموطيقا على النصوص الجديدة لا يخلو من مخاطر، كما أن توسيع مجال الاشتغال على جوانب تتجاوز «العلاقة» الحكائية من حيث هي تركيب ودلالة، إلى الأبعاد التلفظية[25]، والتداولية[26] من القضايا التي تسمح للبحث في الحكائية أن يأخذ أبعادا جديدة.

يظل السيميوطيقيون، رغم كل الانتقادات والتطويرات التي أدخلت على تصوراتهم[27] مؤهلين لتقديم المزيد من الأعمال المفيدة في تحليل «الحكائية»، ومختلف تجلياتها. وهذا ما جعل مختلف المشتغلين بالحكي من خارج السيميوطيقا يستفيدون كثيرا من إنجازاتهم.

2.5.0. إذا كان السرديون يهتمون أكثر بالتجلي السردي كما يبرز من خلال الخطاب، فإن العديد منهم جعل الحكي جزءا أساسيا من اهتمامه. وتحضر في هذا المضمار ميك بال من خلال كتابيها[28] اللذين تسعى فيهما إلى تقديم سرديات تنفتح على المادة، وتوسع دائرة مجال اشتغالها. فهي تميز بين النص الحكائي والقصة والفابولا، وهذه الأخيرة هي التي نعتبرها «المادة الحكائية»، لأنها حسب تعريفها متتالية من الأحداث المحكية. تقسم بال الفابولا إلى قسمين: هناك عناصر ثابتة، وأخرى متحولة، أو إلى موضوعات وصيرورات. فالموضوعات لا يمكن فهمها فقط من خلال الفواعل الذين هم بشكل أو بآخر ثابتون في أغلب الفابولات، ولكن أيضا من خلال الأماكن، والأشياء. أما الصيرورات فهي التغيرات الطارئة داخل، مختلف الموضوعات، وخلالها إنها: الأحداث. وتحدد هذه الفابولات من خلال، الفعل والفاعل والزمان والمكان[29]، ونعاين أنها في تحليلها للأفعال تنطلق من تصور كلود بريمون، ومن الفواعل من نظرية العوامل. ونلاحظ الشيء نفسه لدى مختلف السرديين وهم يشتغلون بالمادة الحكائية[30]، كيف أنهم ينطلقون عادة من مختلف الإنجازات الحكائية كما تبلورت لدى المشتغلين بها، ويحاولون تحليلها من زاوية تطابق تحليلاتهم لباقي مكونات الحكي (الخطاب- النص، بحسب المصطلحية التي يتبناها كل واحد منهم).

إننا، ونحن نسعى إلى الاهتمام بـ «مادة الحكي» ضمن السرديات التي نشتغل بها، نتطلق من مطابقة القصة بالجملة الفعلية من جهة، ومن جهة ثانية ننطلق من مطابقتها ليس بالواقع أو العالم (لأننا لا نؤمن بنظرية المحاكاة التقليدية)، ولكن بتمثل العالم من خلال التجربة. هذا التمثل يتحقق من خلال إدراك ورؤية خاصتين للعالم أو الوجود يختلف باختلاف التجارب الإنسانية، وتاريخها الفكري والحضاري.

تبدو المطابقة الأولى من خلال ذهابنا إلى أن كلا من القصة والخطاب يماثلان الجملة الفعلية. وهذه المطابقة تتحقق في القصة من وجهة صرفية (فعل (حدث) - فاعل (شخصية)

- زمان- مكان) وفي الخطاب من وجهة نحوية (فعل (سرد)- فاعل(الراوي) - زمان - مكان)، وتبدو المطابقة الثانية في كون الإنتاج الحكائي تمثيل لرؤية وتصور للعالم كما يتحقق من خلال تجربة خاصة. وذلك ما سنحاول اختزاله من خلال هذا الاقتراح.

6.0 . اقتراح ثان: الحكائية والبنيات الحكائية:

1.6.0. الحكائية مقولية كلية ثابتة، تضم شبكة من المقولات الفرعية. وكلما توفرت في أي عمل، وبأية صورة أمكننا وسم هذا العمل بأنه ينتمي الى جنس «الخبر» أو «السرد».

تتحقق «الحكائية» إذن، في الكلام، أي كلام، من خلال تحقق العناصر التالية:

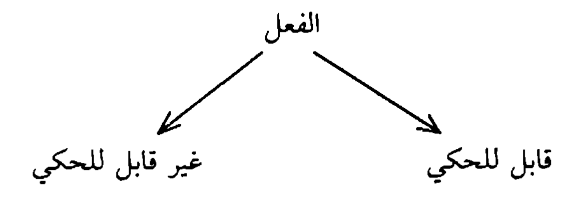
1 - فعل أو حدث قابل للحكي.

2 - فاعل أو عامل يضطلع بدور ما في الفعل.

3 - زمان الفعل.

4 - مكانه أو فضاؤه.

2.6.0. إن العناصر الثلاثة الأخيرة تتصل مجتمعة، وتتداخل، وتتكامل من خلال العنصر المركزي وهو «فعل الحكي». ولما كان الكلام زاخرا بالأفعال، رأينا من الضروري إضافة صفة **«قبول الحكي»** لوسم، وتخصيص هذا الفعل. وهذه الصفة علاوة على طابعها التمييزي بين الأفعال:



تضعنا أمام ضرورة تحديد صفة مقابلة لها، عندما نضع الحكائية في مقام تواصلي، تتعلق بمتلقي الفعل الحكائي، وهي **«قبول تلقي الفعل»**. ذلك لأن أي عمل حكائي لا يمكن أن تتحقق حكائيته إلا من خلال «حكيه» أي نقله الى مستوى التجلي. وإذا استخدمنا مصطلح «الخبر» في هذا النطاق متصلا بالحكائية وجدنا الخبر متعلقا بوضوح بـ«الإخبار». بمعنى آخر أن هذه «القبولية» مزدوجة لأنها في الوقت نفسه ترتبط بفعل الإنتاج وتلقيه.

3.6.0. الفعل القابل للحكي لا يتحقق بدون فاعل أو مجموعة من الفواعل القابلة لأن تتعدد أدوارها وتختلف باختلاف علاقاتها مع الفعل أو الأفعال المتعددة المتولدة عن الفعل المركزي (أساس الحكي). ولهذا السبب جعلنا الفاعل يحتل المكانة الثانية في

الترتيب. ولما كانت أفعال الفاعلين تجري في الزمان والمكان وما يطرأ عليهما من تحولات وتبدلات وفق ماجريات الأفعال جعلناهما في المرتبة الثالثة والرابعة.

4.6.0. هذه العناصر مجتمعة تتداخل وتتراكب في مجرى العمل الحكائي مشكلة حكائيته: انتماءه الى جنس السرد أو الخبر. ويمكننا النظر الى كل عنصر في ذاته باعتباره «بنية كلية» تضم بنيات جزئية في مستوى من التحليل، وفي مستوى ثان نبحث في «العلاقات» التي تربط بين مختلف هذه البنيات. وببحثنا في هذه البنيات الكلية وما تستوعب من بنيات جزئية، وفي مختلف العلاقات الحاصلة بين مختلف تلك البنيات، نكون نعمل على تحليل «الحكائية» وتجسيدها من خلال مقولاتها الفرعية التالية:

1 - الوظيفة (الفعل - الحدث).

2 - العوامل (الفاعل).

3 - الزمان.

4 - الفضاء (المكان).

نخصص لكل مقولة من هذه المقولات الأربع فصلا خاصا ونعالجها جميعا تحت عنوان «الحكائية في السيرة الشعبية: بحث في البنيات الحكائية».

هوامش :

1. S.J. Schmidt "Théorie et pratique d'une étude scientifique de la narrativité littér-raire". in sémiotique narrative et textuelle. Chabrol et autres. Larousse. 1973, P.P. 149-153.
2. A.J. Greimas, Du sens II: Essais sémiotiques, Seuil, 1983, P. 157.
3. استفدنا في هذا المضمار من الاحتياطات المنهجية، والأسس الابستيمولوجية التي بينها شميدت (الهامش 1)، وفانديك (1973)، (مر. مذ).
4. S.J. Schmidt, op. cit, P. 153.
5. A.J.Greimas, Du sens: Essais sémotiques, Seuil, 1970, P. 158.
6. Groupe d'entrevernes: Analyse sémiotique des textes. presses universitaires de Lyons. 1984, p. 14.
7. J. Courtès: Analyse sémiotique des discours. Hachette. 1990, p. 70-72.
8. A. Hénault, Les enjeux de la Sémiotique, Puf, 1979, P. 145.
9. A. Hénault, Narratologie, Sémiotique générale, Puf, 1983.
10. P. Ricoeur, Temps et récit, T.II, Seuil, 1984, P. 230.
11. P. Ricoeur, Temps et récit, T. I, Seuil, 1983, 203.
12. G-Denis Farcy, Lexique de la critique, Puf, 1991, P.P. 68. 73.
13. A. J. Greimas, J.Courtès, Sémiotique Théorie: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, 1979, P. 249.
14. A.J. Greimas, 1983, P. 59.
15. G- Denis Farcy, 1991, P. 72.
16. P. Ricoeur, 1983, P. 62.
17. انظر التمييز بين الحكي والسرد في «تحليل الخطاب الروائي»، مر. مذ. ص 4.
18. G. Denis Farcy: "De l'obstination narratologique", in: Poétique N68, nov. 1986, P. 491.
19. G. Genette, Nouveau discours du récit, Seuil, 1983, P.P. 1273.
20. A.J.Greimas, 1970, P. 158.
21. M. Mathieu-Colas,"Frontières de la narratologie", in Poétique N65, Fév, 1986, P. 91.
22. M.Bal, Narratology, Introduction on the theory of narrative, university of tronto press, 1985, P. 12.
23. C.Bremond, Logique du récit, seuil, 1973.
24. A.J. Greimas, 1970, P. 157.
25. C.Chabrol,"De quelques problèmes de grammaire narrative et textuelle". in sémiotique narrative et textuelle, Larousse, 1973, P. 7.

25. هذا ما حاول القيام به كورتيس في كتابه:

- J.Courtès Analyse sémiotique des discours: De l'énoncé à l'énonciation, Hachette, 1990.

26. انظر في هذا الاتجاه التحليل الرصين الذي أنجزه بتيتو بصدد نظرية غريماس:

- J. Petito- Cocorda, Morphogenèse du sens, T.I, 1985, Puf, P. 222.

وكذلك آراء محمد مفتاح حول النظرية السيميوطيقية ضمن كتابه:

- محمد مفتاح، دينامية النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص 39

28. M.Bal, Narratologie, Klincksick, 1977.

29. M.Bal, 1985, P.P. 11-47.

30. من بين الأعمال السردية التي اهتمت بالمادة الحكائية نذكر فقط للتمثيل:

- S.Rimmon-Kenan, Narrative fiction. Contempor poetics, Methuen, London, 1983.

- S.Chatman, "Towards a theory of narrative", in New literary history, vol.VI, N2, Winter 1975, P.P. 295-317.

- F.Ferarra, "theory and model for the structural analysis of fiction", in. New literary history, vol V, N1, Autumn 1973, P.P. 245-269.

الفصل الأول

الأفعال - الوظائف في السيرة الشعبية

«ضحك الإله ياقوت ضحكا عاليا، وقال له:
ياعبدي لماذا فعلت معي تلك الفعال، وأنا أستاذك،
وأردت أن تتولى خدمتي، وتجتهد لقضاء حاجتي،
تتسبب في إتلاف مهجتي ؟!»

(سيرة سيف، م.4 ص- 121)

0.1 . تقديم

1.0.1 . بنية الإطناب:

أول ميزة تتميز بها السير الشعبية العربية نجدها كامنة على صعيد التجلي النصي من حيث الكم، ذلك أن أغلب النصوص تملأ مئات الصفحات، وتتكون من عشرات الأجزاء، الشيء الذي يجعلها تتشكل من عدة مجلدات. ولعل التأمل في الجدول (1)،

السيرة	عدد المجلدات	عدد الصفحات
1 ذات الهمة	7	5962
2 عنترة	8	3624
3 الظاهر بيبرس	5	2600
4 بني هلال	3	1352
5 سيف بن ذي يزن	4	1511
6 حمزة البهلوان	4	1198
7 الزير سالم	1	203
8 علي الزئبق	2	316
9 فيروز شاه	4	1248
10 سيف التيجان	1	312
المجموع	**39 مجلداً**	**18 326**

جدول 1: السير الشعبية من حيث عدد الصفحات

يبين لنا ذلك بجلاء. وهذا الكم الهائل من الصفحات التي تطالعنا لأول وهلة، يذهلنا أكثر عندما ندخل إلى عالم السيرة الحكائي. فهناك عدد ضخم من الأحداث المتتابعة والمتضمنة، وحشد كبير من الشخصيات الثابتة والمتحولة والعارضة، وانتقالات جلى في الزمان والمكان. الشيء الذي يجعلنا نسم كل هذه الصفات مختزلة في «بنية الإطناب» التي ستكون مدار بحثنا في هذا الفصل(الوظائف).

لقد أثارت هذه البنية كل الدارسين الذين اشتغلوا بالسيرة، وتباينت مواقفهم بشأنها. فعبد الحميد يونس يشير إليها بقوله: «وتتسم هذه السيرالشعبية بصفة مشتركة هي الضخامة والتسلسل (...) ولهذا نجد كناية شعبية لا تزال تتردد على الألسنة تأكيدا لتلك السمة. وهذه الكناية هي: «أهي سيرة؟» تقال لمن أطال وألح حتى اقترب من الإملال»[1]. وبعد ربطه لهذه الضخامة بدور الراوي في علاقته بجمهوره يستخلص :«ولا يعود الطول إلى نمو عضوي في الشخوص والأحداث، بقدر ما يعود **إلى تجميع حشد كبير من الأخبار والروايات وضمها** - بعضها إلى بعض - **ومحاولة إضفاء مظهر الوحدة عليها**. ولذلك فهي تنقسم إلى أجزاء كبيرة تتشعب بدورها إلى حلقات»(ص60).

وتذهب ألفة الأدلبي في الاتجاه نفسه بصدد سيرة سيف حين تقول :«أما الذي يزعج القارئ تماما، ويجعله يزهد في متابعة القراءة، **هو كثرة التكرار إلى حد لا يطاق**»[2]. وتفسر ذلك بقولها: «اعتقادنا أن هذا التكرار لم يأت من المؤلفين الأصليين. فالذوق الذي أبدع هذا الخيال، وألف هذه الأحداث ببراعة فنية ما كان ليقع في هذه التفاهة. إنما جاء من (الحكواتية) الذين يعمدون إلى الإطالة ليكسبوا مزيدا من الوقت فيلخصوا بين فصل وفصل بلسان أحد شخوص القصة ما سبق قوله». وتشير إلى القصائد الطوال التي تتخلل الحكي(ص118).

إن وجهة النظر هاته نجدها عند العديد من الدارسين العرب والأجانب إذ إنها تختزل ما أسميناه بـ«بنية الإطناب» في التكرار والضخامة والحشو والإطالة. ولما كان من الصعوبة بمكان التمييز بين المؤلف (الأصلي) والراوي (الحكواتي)، وذلك لغياب نصوص المؤلف، يظل الحكم متسرعا وهو يسند الإساءة إلى الراوي الذي يطيل للتأثير في الجمهور. ويمكن قول الشيء نفسه عن تداخل الحكي والشعر في السير. فهل هذه القصائد الطوال كانت مقحمة أم لها وظيفة ما. هذه العلاقة بين الراوي والمؤلف، والشعر والنثر يمكن الرجوع إليها لمناقشتها وتحليلها في نطاق تحليل السير من حيث بنياتها الخطابية والنصية.

غير أن وجهة النظر تلك تجد من يخالفها بزعم أن السير تقوم على ما سماه النقد العربي بـ«الوحدة العضوية». فمحمد رجب النجار، وهو يدرس سيرة حمزة البهلوان يؤكد هذه الوحدة معللا ذلك بقوله: «إن هذه السيرة **تمثل نضجا** دراميا ملحوظا **في معمارها الفني**

قياسا إلى نظائرها من الأعمال الملحمية الشعبية (يقصد السير الشعبية) في الأدب الشعبي العربي[3]. وينتهي إلى أن «هذه السيرة قد خضعت في تأليفها أول مرة لقاص مثقف». (ص16).

وتؤكد نبيلة إبراهيم هذا التوجه في دراستها لسيرة ذات الهمة، وهي أطول سيرة شعبية عربية، بذهابها إلى أن أسلوب السيرة نجح في «**تحقيق وحدتها القصصية**. فإننا نلاحظ السيرة رغم طولها البالغ، ورغم استغراقها في حكايات المغامرات والأسفار التي قد تبعد السامع عن غرضها الأساسي، فإنها تحرص كل الحرص **على التمركز حول هدفها الأصلي**»[4]، وتركز على ما تسميه أسلوب البسط واللم مبينة الهدفين اللذين تحققهما السيرة من وراء ذلك وهما تمتيع السامع وتشويقه من جهة، واتخاذ وسيلة للاسترسال في القصة الأصلية حتى تصل إلى نهايتها. وبعد تحليلها لمقاطع حكائية من السيرة تخلص إلى قولها: «كل هذا يجعلنا ننتهي إلى أن القاص كان على علم تام بمهمته. فهو يعيي تماما أنه **يحكي حكاية مكتملة**، وهو يعي في الوقت نفسه أن مهمته إمتاع السامع بكافة وسائل التشويق حتى لا يجلب له الملل، فيكف عن سماع السيرة. والسيرة بصورتها الأخيرة المدونة تبين لنا كيف أنه نجح بوصفه قصاصا، وبوصفه راوية». (ص108)

يختلف تقييم نبيلة إبراهيم للإطالة وعمل القاص والراوي عما رأيناه عند الادلبي. وإذا كان النجار يقصر تلك الوحدة العضوية على سيرة حمزة البهلوان، وتحددها نبيلة إبراهيم بصدد سيرة ذات الهمة، فإن فاروق خورشيد يعمم هذا التصور على مختلف السير الشعبية، ويرى أن ترابط عناصر السيرة الشعبية هو واحد من مجموعة من الحقائق التي تلحق بواسطتها السيرة بميدان الأدب. يقول في الحقيقة الثالثة: «ترابط العمل **من صفحته الأولى حتى صفحته الأخيرة**، لا في الموضوع فحسب، وإنما في نماء الشخصيات وتطور هذه الشخصيات تطورا طبيعيا مع الزمن ومع الأحداث»[5].

نلاحظ من خلال وجهتي النظر هاتين أننا أمام اختلاف واضح بصدد ما أسميناه بـ«بنية الإطناب». ولا يكفي أن نطلق أحكاما عامة إيجابية أوسلبية بصدد هذه البنية، إذ لا بد من وضع أسس نظرية وعملية لضبط هذه البنية في كليتها، وتحديد مختلف البنيات التي تتداخل معها لتشكيل البنية الأساس مع إبراز مدى انسجام مختلف عناصرها أفقيا وعموديا. ورغم كوننا نشاطر أصحاب وجهة النظر الثانية تصورهم بصدد بناء السيرة، فإن هاجسنا الأساس سيتمثل في تأطير هذه الخاصية سواء على مستوى القصة، أو الخطاب أو النص، كي لا يبقى حكمنا مؤسساً على دعائم غير علمية أو نظرية. ولتحقيق هذه الغاية سننطلق من المفترضين التاليين:

1.1.0.1. مفترضان أساسيان:

أولا: المفترض الأول : انطلاقا من تصور سردي نعتبر السيرة الشعبية «جملة حكائية» كبرى. وهذه الجملة الكبرى تتمفصل إلى عدة جمل، ويهمنا أن نبحث في ما يوحدها تركيبيا ودلاليا.

إن تقديمنا لهذا المفترض يجد مبرره في عنصرين اثنين:

أ. جنسي : ويبرز في كون السيرة الشعبية، وهي تنتمي إلى السرد تختلف عن باقي الأنواع السردية بخصائصها البنيوية والطبيعية من جهة، ومن جهة أخرى تختلف عن نوع آخر قريب منها هو «السيرة» بصفة عامة : أي السيرة غير الشعبية. وكأني براوي السيرة الشعبية (الرواة)، وهو ينتج هذه السيرة، كانت عنده فكرة عامة، وخطاطة كلية عن النص الذي أنتج في كليته (السيرة الشعبية) وفي تفرعاته (مختلف السير الشعبية).

ب - نوعي : وهو تأكيد للعنصر الأول، لأننا سنجد كل سيرة شعبية بعينها (سيف- عنترة - ذات الهمة) تأخذ بالضبط صورة الجملة الكبرى التي سنعمل على تأكيدها وتجسيدها. لذلك تبدو لنا كل سيرة بعينها وكأنها حلقة من حلقات النص الأكبر أو السيرة الكبرى، وهي بمواصفاتها النوعية تمثل جملا حكائية صغرى، تشتمل بدورها على جمل حكائية أصغر **(مبدأ التراكم)**.

يتكامل ما هو جنسي وما هو نوعي ليجعلانا نتحدث مرة عن السيرة الشعبية العربية باعتبارها كلا، والسير الشعبية باعتبارها فروعا. وسنركز هنا على البعد الأول عندما نتحدث عن البنيات الحكائية من خلال (الوظائف). يمكن البحث أن يمتد إلى البعد الثاني (النوعي) فيما يتعلق بباقي البنيات السردية (الصيغ - الأصوات- الرؤيات السردية).

ثانيا : المفترض الثاني : بناء على التصور نفسه، وكتفريع للمفترض الأول، نعتبر تلك الجملة الحكائية الكبرى (السيرة الشعبية العربية) قابلة بدورها لأن تختزل إلى جمل صغرى تتعدد بتعدد السير، وتتكامل مجتمعة لتشكيل تلك الجملة الكبرى :**(مبدأ الاختزال)**.

إن بحثنا في هذين المفترضين انطلاقا مما يقدمه لنا النص سيتيح لنا إمكانية التوصل إلى نتائج ملموسة نفسر في ضوئها «بنية الإطناب» باعتبارها من البنيات المحورية، ويمكننا من تحديد «حكائية» السيرة الشعبية، ويمدنا بالمفاتيح المناسبة التي تساعدنا على اقتحام بنياتها السردية (الخطابية) والنصية في بحوث لاحقة.

قبل تحقيق هذه الغايات لابد من تنويرات.

1.0.1.2. تنوير أول : الحكائية والبنية الحكائية الكبرى.

يؤكد فان ديك على غرار كل المشتغلين بالحكائية، أن وصف الحكائية يقتضي إبراز البنيات العميقة، وتجريدا أوليا للتمثيلات الرمزية السطحية[6]، وذلك بهدف الإمساك بانسجام النص. هذا الانسجام النصي يتحدد كما يرى فان ديك من خلال مستوى البنية الكبرى، لأنه يمكن أن يرتبط بـ«البنية العميقة» ، ولأنه يخصص **المحتوى الكلي** الذي يتحدد من خلاله التشكل الكلي للتمثيلات الدلالية للجمل المتتالية . وبدون هذه «البنية الكبرى» والقواعد التي تتضمنها، فإن انسجام النص يصبح سطحيا وخطيا فقط(ص189). ويذهب شميدت المذهب نفسه بقوله: «إن كل نص له شكل تام، يجد انسجامه الدلالي من وجود بنية عميقة منطقية ودلالية تشتغل كبنية كبرى، دلالية للنص، ويمكن اعتبارها قاسما أساسيا لمحور (Topique) النص الحكائي (حبكته أو قصته)»[7].

ويجسد الفكرة نفسها إ. إيكو بانطلاقه من أن تحديد المحور (Topic) «يعني تقديم فرضية حول انتظام معين للسلوك النصي»[8]. وهذا النوع من الانتظام هو الذي يثبت حدود وشروط انسجام النص (ص114). ويرى أن النص يمكن أن تتعدد محاوره، وأن هناك محورا أكبر (Macrotopic) هو الذي يضم المحاور الأخرى (ص 119).

ولتجسيد بنية حكائية لابد من اقتراح محور ما باعتباره مفتاحا للقراءة (ص 135).

فلنقترح هذه البنية الحكائية الكبرى التي تنظم مختلف البنيات الحكائية الصغرى التي تضمها السيرة الشعبية.

1.0.2. اقتراح :

1.0.2.1. مبدآن اثنان : التراكم والاختزال:

انطلقنا من تسجيل بنية الإطناب في السيرة الشعبية كما تتقدم إلينا من خلال التراكم الكمي الخارجي. ولكي نتحقق من بحث هذه البنية على صعيد النص ونستخرج مختلف عناصرها على أسس مضبوطة نعتمد مبدأين اثنين يُدعِّمُ أحدهما الآخر ويكمله، إذ يقع أحدهما على محورعمودي، والآخر على محور أفقي.

أ. مبدأ التراكم : حددنا هذا المبدأ نظريا من خلال اعتبار الخبر(جنسيا) قابلاً لأن يتجلى من خلال عدة احتمالات (نوعيا). إذ عبر هذا المبدأ يتحقق الاختلاف النوعي داخل الجنس الواحد. وذلك على اعتبار أن إحداث أي تراكم على مستوى مكون من مكونات المادة الحكائية ترافقه تحولات نوعية تسم الجنس لا نجدها عندما تقل تلك التراكمات المختلفة أو حينما تكثر. وكانت طبيعة هذه السمات المتحولة هي التي حكمت تمييزنا بين

هذه الأنواع : الخبر - الحكاية - القصة - السيرة (انظر الكلام والخبر - 4. 2. 2)

ولتوضيح هذه الفكرة نسجل أن المادة الحكائية المقدمة على سبيل المثال في المصنفات الأدبية بصدد عنترة تنطلق بشكل خاص من الأخبار التي ظلت تتناقل عنه (كتاب الأغاني)، ولا يهمنا هل هذه الأخبار واقعية أو تخييلية، وضمن هذه الأخبار نجد حكايات تتحدث عن شجاعته وعشقه.

ويقدم لنا كتاب الأغاني بعض هذه الحكايات. إننا في هذه الأخبار والحكايات أمام أحداث مركزية تقدم من خلال هذين النوعين، والسيرة الشعبية (عنترة) وهي تركز على عنترة الشخصية توظف لنا عددا هائلا من الأخبار والحكايات والقصص المتعلقة بهذه الشخصية، وبغيرها من الشخصيات التي تتصل بعنترة بوجه من الوجوه.

في هذا التوظيف القائم على تراكم الأخبار والحكايات والقصص من خلال شخصية ناظمة (عنترة) لا يمكن إلا أن نجد أنفسنا أمام عدد كبير من الوحدات الحكائية المرتبطة بهذا الشكل أو ذاك بالشخصية المحورية.

وحصول هذا التراكم لا يعني التوظيف المجاني بهدف الإطناب أو التطويل لإثارة القارئ كما يزعم البعض. إن الراوي وهو ينتقل في الزمان والفضاء وينقلنا من حدث إلى آخر مختلف تماما يشغل تقنيات هائلة سنقف عندها. وهو في كل هاته الحالات يمسك بخيط الحكي بمهارة وصرامة. ويمكن قول الشيء نفسه عن باقي السير. قد نجد بعض الأخبار أو الشذرات الحكائية في كتب التاريخ أو في الحكايات، ولكن الراوي يوسعها رابطا بين مختلف الحلقات التي يوظفها في اتصالها الوثيق بالشخصية المحورية.

إن السيرة الشعبية ليست تراكما حكائيا لا تجمعه سوى قصة إطار كما نجد في الليالي بين شهريار وشهرزاد، أو في كليلة ودمنة بين الحكيم بيدبا والملك دبشليم... فالتراكم الحكائي في السيرة مؤسس ومنتظم، وكل وحدة حكائية مهما صغرت نجدها لبنة أساسية في بناء النص، ولها ارتباط بسابقاتها وبلواحقها. والقفز على أي منها لا يمكنه إلا أن يحدث ثغرة أو فجوة في بنية النص.

إن مبدأ التراكم، باعتباره مبدأ عاما، عامل أساسي من عوامل بناء النص وانسجامه وترابط مختلف عناصره وعوالمه، وهو الذي يحدد بنية الإطناب التي نسم بها السيرة. وفي هذا النطاق وجب التنبيه إلى أن هذه البنية تشكل مظهرا من مظاهر جمالية السيرة الشعبية وبلاغتها التي سنعود إليها.

ب. مبدأ الاختزال : ما يعضد المبدأ السابق ويدعمه، نجده كامنا في مبدأ الاختزال. وهو يشي، ضمنا أم مباشرة، بوجود مادة حكائية واحدة متكاملة، ومنسجمة، وإن تعددت عناصرها، واختلفت دعائمها. إن كل هذه المادة المتراكمة قابلة لأن تختزل في

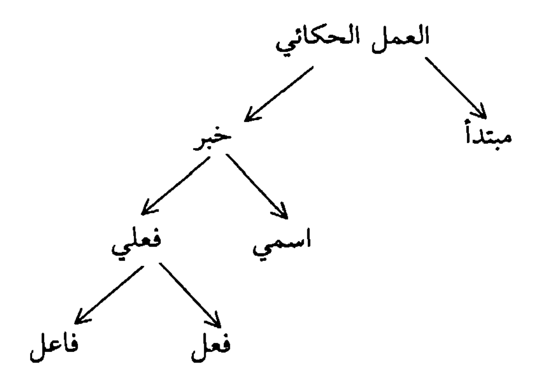
صورة محددة ومصغرة، وتظل في الوقت نفسه تعكس لنا الصورة الكبرى، بوضوح وجلاء. الشيء الذي يبين لنا انسجام مختلف مكوناتها وعوالمها. لقد ركز كل المشتغلين بالحكي أو السرد على مبدأ الاختزال انطلاقا من مقابلتهم نحو الجملة بنحو النص الحكائي. وتم «ربط انسجام النص بالبنية الكبرى لأنه يحدد المحتوى الكلي للتشكل العام للتمثيلات الدلالية للجمل المتتالية» (9)، وذهب إيكو المذهب نفسه من خلال اعتباره القضايا الحكائية الكبرى «لا تشكل في واقع الأمر سوى تركيب لقضايا صغرى مقدمة على مستوى البنيات الخطابية». وبذلك يرى أن أسطورة «أوديب ملكا» ليست سوى تركيب لـ «ابحثوا عن المتهم» (10). وإذا انطلقنا من هذا المبدأ وقدمنا السيرة الشعبية في شكل خطاطة مختزلة، وشرعنا في توسيع أطرافها بكل ما يتصل بالنص في تراكم مختلف أجزائه، فإننا سنحصل على الصورة في شكلها العام. وهذا المبدأ يكشف لنا بصرامة ما سبق لنا أن أكدناه بصدد العلاقة بين المبدأين وتكاملهما.

من خلال الانطلاق من مبدأ الاختزال والتراكم يمكننا الانتهاء إلى تسجيل بنية الإطناب، وتحديد أهم سماتها ومقوماتها. ولإنجاز هذا العمل سننطلق في البداية من مبدأ الاختزال، وذلك بغية الإمساك بالبنية الكلية الكبرى التي تحكم السيرة الشعبية، ثم نتدرج بعد ذلك في معاينة مختلف البنيات الصغرى التي تترابط عموديا لتشكيل تلك البنية الكبرى. وسيمكننا هذا البحث من الكشف عن دلالة السيرة باعتبارها علامة كبرى تتضافر مختلف مدلولاتها ودوالها لتشكيل مختلف عوالمها المورفولوجية والتركيبية والدلالية.

1.0.2.2. المبتدأ و الخبر

عندما اعتبرنا الكلام جنسا يتضمن أنواعا لكل منها إمكانية أن يصبح جنسا قابلا للتمفصل إلى أنواع، كنا ننطلق في ذلك من شمولية الكلام وكليته، وبالنظر إلى السيرة الشعبية باعتبارها نوعا سرديا، يهمنا الانطلاق في معالجتها من منظور كلامي يراعي خصوصيتها من جهتين نستعيرهما من طبيعة الكلام الذي تندرج فيه، من جهة، ومن طبيعته البنيوية الأصلية التي حاول النحاة الاشتغال بها، من جهة ثانية . وتبعا لذلك، ولتحديد الجهتين معا، وبناء على مبدأ الاختزال، نعتبر السيرة الشعبية «جملة كبرى»، تتضمن جملا متعددة صغرى تتضافر مجتمعة لتشكيل تلك الجملة.

وهذه «الجملة الكبرى» ننظر إليها من جهة أولى باعتبارها جملة اسمية تتشكل من مبتدأ وخبر. وذلك بناء على أن المبتدأ هو ما يتم الإخبار عنه بواسطة الخبر. ومن جهة ثانية ننظر إلى الخبر بصفته جملة فعلية. وبذلك، يأخذ العمل الحكائي، وضمنه السيرة الشعبية، هذه الصورة الطبيعية الأولى:



شكل رقم 2: العمل الحكائي باعتباره جملة كبرى

هذه البنية الجملية تؤكد لنا التمييز الأصلي الذي وضعناه بين صيغتي الكلام: القول والإخبار. وتبين لنا بجلاء أن هناك شيئا ما (حدث - شخصية) يتم الإخبار عنه بواسطة أفعال يقوم بها فاعلون في زمان ومكان معينين. ويمكننا، عندما ننتقل الى الخطاب، أن نعدل هذه الصورة بإدخال المتكلم (الراوي).

هذه البنية الجملية الكبرى (مبدأ الاختزال) قابلة لأن تتولد عنها بنيات جملية لا حصر لها ما دامت تنتظم في نطاق هذه البنية (مبدأ التراكم). ويمكننا تجسيد عملية التوليد هذه من خلال استعمال مفاهيم مناسبة لتجلية العلاقات بين مختلف جمل النص الحكائي على الصعيدين الأفقي والعمودي، وذلك باستعمال مفهوم: الوظيفة.

تنوير ثان: البنية الكبرى، والبنيات الصغرى.

انتهج المشتغلون بالحكائية طرائق شتى في ضبط وتحديد مختلف البنيات الكبرى والصغرى، والعميقة والسطحية، كما أنهم اختلفوا اختلافات كبيرة في تسميتها، وتدقيق علاقاتها. ولما كانت هذه الحكائية تتصل اتصالا وثيقا بـ «الفعل» والقائم به «الفاعل» نجد أنفسنا أمام كم هائل من الأوصاف التي تستعمل في رصده ، وضبط مختلف تجلياته، فهناك من يستعمل الفعل (action)[11]، أو الحافز (Motif)[12]، أو الوظيفة (fonction)[13]، أو الحدث (événement)[14].

انطلق الشكلانيون الروس، وخاصة توماشفسكي، من أن كل قضية تمتلك حافزا، باعتباره أصغر وحدة معنوية. وتسلسل الحوافز هو الذي تشكل منه المادة الحكائية. إن الحافز هنا بمثابة البنية الكبرى. وتتغير الحوافز بحسب وضعيتها، وتتمفصل إلى ثابتة ومتحولة.

ويقسم توماشفسكي بعد ذلك هذه الحوافز إلى متحركة وثابتة، أو إلى مشتركة وحرة[15]. هذا التصور انطلق منه كل من غريماس وبارث، وحاولا تطويره باستعمال الملفوظات الحكائية أو الوظائف.

أما بروب فإنه كان يستعمل مفهوم الوظيفة ليعوض به مفهوم الحوافز عند الشكلانيين الروس، أو مفهوم العناصر عند بيديي Bédier، وذلك انطلاقا من أن السؤال حول معرفة **ما تفعله** الشخصيات هو المهم. وهذا السؤال يتعلق بـ «وظائف الشخصيات». ولما كانت الشخصيات لا حصر لها، فإن الوظائف جد محدودة، ومعنى ذلك أن «الوظيفة فعل شخصية يحدد من وجهة نظر دلالته في صيرورة الحبكة»[16]. وتبعا لذلك انصب اهتمامه على أفعال الشخصيات وفق «دوائر الفعل» التي تحدد الوظائف في العمل الحكائي.

كان عمل بروب مهما وأساسيا، لذلك تعرض للتطوير والاغناء والانتقاد ممن حاولوا الانطلاق من عمله الرائد. من بين هؤلاء نجد رولان بارث وغريماس وكلود بريمون. . .

انطلق كلود بريمون من الوظائف التي حصرها بروب، وحاول إعادة تنظيمها وفق نظام مغاير أكثر انفتاحا وتدقيقا، وذلك بذهابه إلى أن كل صيرورة من الأفعال تتطور وفق ثلاث لحظات أساسية:

1. الاحتمال: وهو الوظيفة التي تفتح أو لا تفتح إمكانية للتسلسل الحكائي.
2. التحقيق: وهو وظيفة تحقيق أو عدم تحقيق الاحتمال.
3. النتيجة: وهي الوظيفة التي تغلق الصيرورة: الوصول أو عدم الوصول إلى نتيجة معينة.

هذه اللحظات تتأسس على قاعدة تصنيف للمقاطع الحكائية بناء على مفهوم «الوساطة» التي لا تتبدل. ذلك لأن أي مقطع حكائي ينهض على أساس مسار التحسن أو التدهور، التوازن أو الاختلال (عدم التوازن). ومن مختلف العلاقات القائمة على هذه المسارات يحدد ما يسميه بمنطق الحكي[17].

غير أن أهم تطوير للحكائية بناء على إسهامات بروب تحقق مع غريماس، ومختلف السيميوطيقيين الذين ساروا على أثره. لقد طور غريماس، نظرية للعوامل، انطلاقا من دوائر الأفعال والشخصيات لدى بروب، ونظرية للملفوظات الحكائية انطلاقا من الوظائف. وحاول بناء على إدخاله مفهوم البرنامج الحكائي، ونظرية الموجهات (modalités) أن يؤسس نموذجا للبنية الحكائية الأساسية يطابق التنظيم المنطقي لأربع ملفوظات لا تتجلى دائما في مختلف الأعمال الحكائية. هذه الملفوظات هي : التحريك + القدرة + الإنجاز + الجزاء (18). وتبعا لهذه الملفوظات الأربعة راح يبحث في مختلف الاختبارات الإنجازية، بناء على قاعدة الموجهات التي بحضورها بهذا الشكل أو ذاك، تتحدد مختلف

الإنجازات التي تؤدي إلى هذا الجزاء أو ذاك، مساهمة بذلك في ضبط وتوجيه المسار الحكائي[19].

تعد دراسة رولان بارث حول التحليل البنيوي للحكي[20] من أهم الدراسات التي تأسس على قاعدتها تحليل الحكائية. انطلق بارث من مفهوم الحافز لدى توماشفسكي وحاول تطويره بإدخال مفهوم «الوظيفة». وإذا كان توماشفسكي يميز بين حوافز مشتركة، وأخرى حرة، فإن بارث يستعمل بدل الحافز مفهوم«الوظيفة»، ويعرفها بأنها «وحدة للمحتوى الحكائي» (ص14)، ولتحديد الوحدات الحكائية لا بد من معاينة دائمة للطابع الوظيفي لأي مقطع نشتغل به. ولما كان من الممكن توفر عدد هائل من الوظائف في العمل الحكائي، ينتهج بارث مسلك بروب وغريماس وسواهما في محاولة لتقديم عدد محدود من الوظائف، وتكون له كفاية وصف مختلف الوظائف التي يزخر بها النص. ويقوم باختزالها إلى عدد محدود من الطبقات الصورية، بحيث لا تتجاوز طبقتين. الطبقة الأولى ذات طابع توزيعي، والثانية ذات بعد إدماجي. ويعطي للأولى الطابع الحقيقي أو الأساسي للوظيفة، لأنها تتشكل من الأنوية، أو الوظائف الأساسية، وهذه الوظائف هي التي تتجلى من خلال القضايا الحكائية. في حين نجد النوع الثاني من الوظائف له دور تكميلي: ملء الفضاء الحكائي. لكن هذه الوظائف ذات الطبيعة الوسيطية تظل على صلة وطيدة بالنواة الحكائية. وتشمل الطبقة الثانية «المؤشرات»، التي ليست سوى توسيع مع الوظائف الوسيطية للقضايا الحكائية، وتنقسم بدورها إلى قسمين: مؤشرات ومحددات. تتصل الأولى بطوابع الشخصيات وأحاسيسها، وترتبط المحددات بالزمان والفضاء وهويات الشخصيات، وما شاكل هذا من الإخبارات (ص 16).

يتضح من خلال هذا العرض المركز أن هناك تجسيدات متعددة للبنيات الكبرى والصغرى. ونحن إذ نستفيد من مختلف النظريات والتصورات التي اهتمت بالحكائية، ننطلق من اعتبار العمل الحكائي جملة كبرى، بالصورة التي قدمناها في الشكل 2. (2.2.0.1). ونعتبر كل ما يندرج ضمن هذه الجملة الكبرى من جمل صغرى قابلا لأن يتخذ صورتها وصولا إلى أصغر وحدة حكائية. ويفيد هذا أننا سنجد أنفسنا أمام:

1. عدد هائل من الأفعال والأحداث.

2. تنوع هذه الأفعال والأحداث بتنوع مسار الحكي.

ولضبط هذا الكم وتنوعاته ننطلق من التصور الذي قدمه بارث في تمييزه بين الوظائف والمؤشرات. يقول بارث: «إن روح كل وظيفة بذرة تنمو لاحقا على مستوى الحكي» (ص13). وانطلاقا من دور الفعل في الأفعال اللاحقة يمكن التمييز بينها، وبين دورها في الحكي كما نبين:

إذا أخذنا «الحلم» في السيرة الشعبية، نعتبره للوهلة الأولى فعلا لا يختلف عن غيره: شخصية رأت حلما. وتكثر بالمناسبة الأحلام في كل السير، لكن لبعضها وظيفة مركزية في السيرة بكاملها، إذ تغدو كل الأفعال اللاحقة تساهم بشكل أو بآخر في تأويل ذلك الحلم وتحقيقه. إنها ترتبط به، و«تعمل» في اتجاه تحققه، في حين نجد أحلاما أخرى، ليست لها نفس الوظيفة. ويمكن قول الشيء نفسه عن مختلف الأفعال الحكائية. إن الفعل القابل لأن تتولد عنه أفعال متعددة، وتساهم مجتمعة في تطور الحكي، وتتولد من خلال الصيرورة مجموعة أخرى من الأفعال تظل مشدودة إلى الفعل الأول بروابط متينة، هو ما يمكن أن ندعوه وظيفة. وهذه الوظيفة نقسمها إلى قسمين:

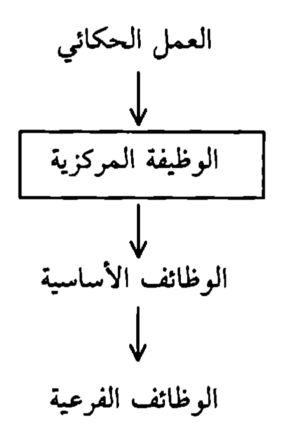
1. وظيفة مركزية: وهي الوظيفة الأم، أو النواة المركزية. ويمكن أن تتجلى من فعل واحد (مركزي)، أو من فعلين اثنين. هذا الفعل المركزي هو بؤرة الحكي، سواء كان ظاهرا أو مضمرا، إذ كل الأفعال تظل بصورة أو بأخرى «متصلة به».

2. وظائف أساسية: وهي الوظائف (مجموع الأفعال التي تتنامى) التي تتولد من الفعل المركزي، وكلما تم امتلاء إحداها بواسطة إنجازها التام، تتولد أخريات، تظل بدورها مشدودة إلى بعضها البعض، منطقيا ودلاليا، حتى يتم الإنجاز النهائي للوظيفة المركزية. ومن خلال الانطلاق من معاينة تسلسل هذه الوظائف على المستوى العام (الأفقي)، يمكننا معاينتها كذلك على المستوى العمودي، حيث نجد أنفسنا أمام الصورة نفسها، والتي تناظر صورة الجملة الكبرى، وما تتضمنه من جمل صغرى. حاولنا ترتيب هذه الوظائف كما تتحقق في مجرى العمل الحكائي، وأعطينا لكل منها اسما مناسبا استقيناه مما تقدمه لنا المادة الحكائية في السرد العربي كما سنوضح.

1.0.2.3. الوظائف المركزية والأساسية:

إن أي عمل حكائي كيفما كان نوعه تحكمه وظيفة مركزية، لولاها لما كان من الممكن أن يتكون الحكي. فالراوي قبل أن يقوم بخلق شخصياته وأفعالها ومكان تواجدها وزمنه، ينطلق من «فكرة» معينة يريد إبلاغها. هذه الفكرة يمكن تسميتها على غرار السيميوطيقيين بـ «المحتوى»، أي محتوى الرسالة التي يريد الراوي إيصالها. إنها سابقة على القصة والخطاب معا. نسمي هذا المحتوى العام بـ «الوظيفة المركزية» لأنها المراد الذي يوظف من أجله الراوي كل المكونات بقصد إيصاله الى ذهن المتلقي. بهذا المعنى يمكن اعتبار «الوظيفة المركزية» بمثابة الصورة المجردة التي يسعى الراوي الى تجليتها باعتماد مختلف الصور الملموسة (شخصيات - أفعال - زمان - مكان) التي تتجسد من خلالها(21). لذلك يمكن الذهاب الى أن المادة الحكائية ليست سوى تجلية لصورة ذهنية مجردة يطالب التحليل بالكشف عنها من خلال اعتماده مختلف الصور الملموسة المقدمة.

بهذا التحديد تصبح «الوظيفة المركزية» بمثابة المبتدأ والخبر الذي ينهض على أساسه العمل الحكائي. وتغدو المادة الحكائية الملموسة بمثابة الجملة الفعلية المتضمنة للخبر الذي يتم بواسطته الإخبار عن المبتدأ. ويسلمنا هذا الى إعادة صياغة شكل العمل الحكائي السابق على النحو التالي:



إن الوظيفة المركزية هي أساس العمل الحكائي، إذ هي في آن واحد:

أ) **مركز جذب:** لمختلف الوظائف التي يزخر بها النص عموديا وأفقيا، بحيث تبدو لنا بعض الوظائف، وإن ابتعدت عن محيط دائرة الوظيفة المركزية، كيف أنها مشدودة الى مركز الجذب.

ب) **مركز توجيه:** لأنها تظل توجه مختلف الوظائف نحو مراكمة المزيد من العناصر التي تصب في اتجاه تحقيق غاية الوظيفة المركزية.

هكذا تبدو لنا علاقة الوظيفة المركزية بسواها من الوظائف علاقة المبتدأ بالجملة الفعلية الخبرية تركيبيا ودلاليا. ويمكننا تدقيق هذه العلاقة أكثر بالنظر إليها على المستويين الأفقي والعمودي.

1. المستوى الأفقي:

اعتبرنا الوظيفة المركزية مركز جذب وتوجيه لمختلف الوظائف. إنها بذلك تمثل درجة الصفر التي تحدد لنا ما قبل وما بعد. وما دامت تمثل أساس الحكي، فإننا جعلنا وكدنا. ونحن نبحث في وظائف السيرة الشعبية من خلال الوقوف عند أهم تمفصلاتها، أن نعتبرها «الوظيفة» المركزية. لذلك أسميناها **«الدعوى»**[22]. **فهي ما يدعيه العمل الحكائي، ويستند إليه في انبنائه**. وذلك على فرض أن أي **عمل** كيفما كان جنسه أو نوعه يدعي شيئا ما صدقا أو كذبا. والإمساك بـ «دعوى النص»، معناه الإمساك بجوهره الذي يقوم عليه، وبـ «الخبر» الذي يحدد نهايته.

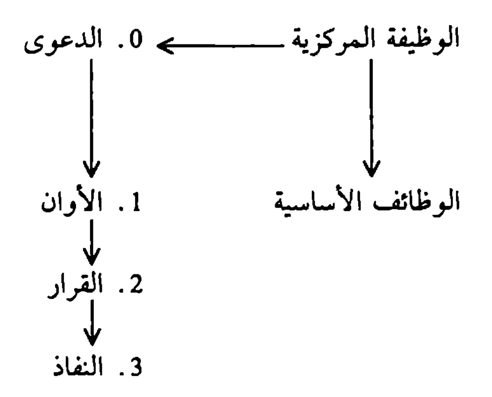
والسيرة الشعبية، شأنها في ذلك شأن باقي الأعمال الحكائية، تقوم على دعاوى محددة، سنحددها جميعا، وننظر في مختلف تحققاتها على صعيد النص. إن دعوى العمل الحكائي هي وظيفته المركزية. وتأتي الوظائف الأساسية مرتبطة بتلك الدعوى وعاملة على تحديدها وتحقيقها. ومن خلال وقوفنا الطويل والدائم على السيرة الشعبية أمكننا تحديد الوظائف الأساسية التالية:

1. **الأوان**: نعتبر «الأوان» الوظيفة الأساسية الأولى. إذ هو بداية العمل الحكائي الذي من خلاله تبدأ تتجسد دعوى النص. ففيه يظهر، يولد «البطل» صاحب الدعوى (أوان ظهوره). وخلال هذه الفترة تبدأ تتراكم مختلف العناصر التي تمكن البطل من التوفر على كافة مستلزمات تحقيق الدعوى.

2. **القرار**: نقصد بالقرار الوظيفة الأساسية الثانية التي يبدأ فيها العمل لإنجاز الدعوى. فيكون قرار التصدي ومواجهة كل العوائق التي تحول دون تحقيقها.

3. **النفاذ**: ونقصد به تحقق الدعوى بعد تصفية مختلف الأجواء التي كانت تواجه البطل في أداء مهمته. وبنفاذ الدعوى ينتهي العمل الحكائي بوفاة البطل.

نلاحظ بجلاء من خلال هذه الوظائف الأساسية الثلاث أنها جميعا تتصل اتصالا وثيقا بالوظيفة المركزية. ويمكننا ربط كل وظيفة منها بها، فنقول: أوان الدعوى، قرار الدعوى، نفاذ الدعوى. ويمكننا تمثيل هذه الوظائف مجتمعة على المحور الأفقي للسيرة الشعبية على الوجه التالي:



(شكل رقم 3: بنية العمل الحكائي الكلية)

إن كل سيرة شعبية تقوم على أساس دعوى معينة، وحينما يحين أوان تحقيقها يبدأ الحكي. ومن الأوان الى النفاذ نكون أمام الوظائف الأساسية التي تخبرنا عن كيفية تحقق

تلك الوظيفة المركزية. وعلينا في مستوى أول أن نحدد هذه الوظيفة المركزية لأنها مدار كل العمل الحكائي، ثم نحدد في مستوى ثان مختلف الوظائف الأساسية، وبذلك يمكننا التوصل على الصعيد الأفقي الى تعيين البنية الكبرى للسيرة الشعبية المحددة، من خلال اختزالها الى جملة تنظم النص بكامله. وبنجاحنا في الكشف عنها يمكننا الانتقال الى المحور العمودي للوقوف على البنيات الصغرى التي تتحقق من خلال عملية التراكم الحكائي.

2. المستوى العمودي:

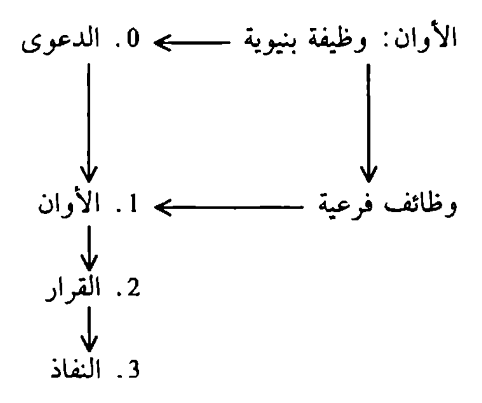
إذا كانت الوظائف الأساسية تتصل أفقيا بـ«الوظيفة المركزية» (دعوى العمل الحكائي)، فإن كل وظيفة من الوظائف الأساسية الثلاث تتمفصل بدورها عموديا، وعلى غرار البنية الحكائية الكبرى، الى أربع وظائف. أولاهما هي بمثابة الوظيفة المركزية في البنية الكبرى (الدعوى)، ولتمييزها عن «الدعوى» المركزية التي ينهض على أساسها العمل الحكائي بكامله، نسميها: الوظيفة البنيوية وتمثل الوظائف الثلاث الأخرى ما رأيناه تحت اسم الوظائف الأساسية، ونميزها باعتبارها الوظائف الفرعية.

هكذا نجد كل وظيفة من الوظائف الأساسية الثلاث تتمفصل الى:

1. وظيفة بنيوية

2. وثلاث وظائف فرعية.

وتتسم كلها بنفس السمات التي وجدناها مع الوظيفة المركزية والوظائف الأساسية، إلا أنها تقع في مستوى أدنى (عمودي). وإذا أخذنا مثلا الوظيفة الأساسية الأولى: الأوان، وأردنا أن نجري عليها عملية تحليل، فإننا نجدها تتحقق بدورها من خلال:



(شكل رقم 4: بنية الوظيفة الأساسية)

ويمكن لكل وظيفة من الوظائف الفرعية الثلاث أن تتمفصل بدورها بالطريقة نفسها على مستوى عمودي أصغر حتى نصل الى أصغر وأبسط وحدة حكائية يضمها العمل الحكائي. وسنحاول جهد الإمكان التدليل على إمكانية تحقيق هذا العمل، ولو بتقديم بعض الأمثلة التي يمكن للقارئ أن يواصلها بنفسه باعتماد هذا الاقتراح ليصل الى تأكيد ما نرمي إليه.

يتبين لنا ونحن نربط ما هو أفقي بما هو عمودي، باعتماد مبدأ الاختزال والتراكم، أننا نبغي الانتهاء الى الإمساك ببنية الإطناب من خلال بحث يستند الى إجراءات محددة ومضبوطة، وبمفاهيم واضحة. وسنحاول بناء هذه التمفصلات جميعها تركيبيا ودلاليا، وذلك عن طريق توزيع العمل الحكائي من جهة بحسب الوظيفة المركزية وكل الوظائف البنيوية التي تضارعها، وذلك لإيماننا بأن مجموع الدعاوى (الدعوى المركزية + الدعاوى البنيوية) تتضافر مجتمعة، لأن الدعوى المركزية في العمل الحكائي لا تتحقق من خلال الوظائف الأساسية إلا بتضمن هذه الوظائف لدعاوى جزئية وبنيوية:



(شكل رقم 5: انتظام الوظائف)

إن الدعوى المركزية تتجسد بانبنائها على دعاوى بنيوية، وهذه الأخيرة قابلة بدورها لأن تتجسد من خلال دعاوى جزئية صغرى.

ومن جهة ثانية، نرى أن الوظائف الأساسية تترابط دلاليا مع مختلف الوظائف الفرعية، وما يمكن أن تتضمنه من وظائف فرعية صغرى، وهكذا دواليك.

إننا، بحسب طريقة الاشتغال هاته في تصنيف الوظائف وترتيبها وتحديد علاقاتها أفقيا وعموديا نروم تقديم تصور يمكننا من ضبط العمل الحكائي باعتباره جملة كبرى تتضمن جملا صغرى، كما يمكن أن نعاين ذلك من خلال التحليل.

1.1. الوظيفة المركزية في السيرة الشعبية (الدعوى)

0.1.1. انتهينا، من خلال تقديم هذا الفصل، الى اعتبار «الوظيفة المركزية» بمثابة

الجملة الكبرى التي يمكن أن تختزل إليها السيرة، وذلك بناء على أنها جملة اسمية خبرها جملة فعلية[23]. وفي إطار توزيعنا للوظائف، من خلال السيرة، ربطنا الوظيفة المركزية بـ«الدعوى». وعلينا، الآن، ونحن ننطلق من النصوص تحديد هذه الوظائف المركزية من خلال كل نص على حدة، في مرحلة، وفي مرحلة ثانية نقوم بصياغتها من خلال الجمل الكبرى التي نحدد من خلالها دعوى كل سيرة، قبل الانتقال الى الوظائف الأساسية.

تتفق السير التي ندرسها جميعا في أنها تقدم لنا وظيفتها المركزية، حسب تحديدنا في بداية الحكي. وكأني براوي السيرة يدرك جيدا طبيعة عمله. لذلك فهو يبين منذ البداية لماذا يحكي من خلال تقديمه لـ «بؤرة حكيه» بوضوح وجلاء. قد ننسى في غمرة تطور الأحداث وتراكمها الهدف من الحكي، لكنه يظل واردا ومحددا. لذلك نود الإمساك بهذه الوظيفة أو البؤرة وتسجيلها، في البداية، لتكون الإطار المعقول للتحليل والبحث.

وما دامت هذه الوظيفة تسجل في بداية الحكي (مطلعه) فمعنى ذلك أن السيرة بكاملها وبتراكماتها القريبة والبعيدة ستقام على أرضية هذه الوظيفة المركزية الصلبة والغميسة. نستخرج هذه الوظائف من خلال كل سيرة على حدة قبل الانتقال الى صياغة دعوى السير.

سيرة سيف بن ذي يزن:

ينجح الملك ذو يزن في القضاء على بعلبك ويبني المدينة الحمراء، يتباهى بقوته وكثرة جيوشه، ويقسم: «لابد أن أسطو على جميع الخلق حتى لا يبقى لي مقاوم ولا مخاصم، وعن قريب تصير الحبشة لي، وتحت حكمي» (م. I ص14).

فيضرب وزيره تخت الرمل ويقول: «إني قد وجدت في الكتب القديمة والملاحم العظيمة أنه **لابد لملك من ملوك التبابعة أن يكون على يده إنفاذ دعوة نوح** (ع)، وربما أن يكون أنت...» (م. I. ص14).

يفتح الوزير الملاحم، وينظر فيها، ويضرب تخت الرمل، ويرى أن الملك الذي على يده نفاذ دعاء نوح ليس ذا يزن، ولكنه من صلبه. وأن ولده هذا سيظهر دين الإسلام، و«يكون جميع الحبشة والسودان غلمانا وخداما لأولاد سام بن نوح». وينشئ الوزير قصيدة يخبر فيها بما سيجري.

من بين ما جاء في هذه القصيدة، وهو يتحدث عن المولود:

علـى يـده لا شـك إنـفـاذ دعـوة   لنوح نبي الله حكما تقدما
وتعمر في أيامه مصر كلها   ويجري بها النيل المبارك خادما

(م. I ص16)

إن يثرب، يجد في كتب الملاحم والرمل، أن دعوة نوح (ع) سينفذها سيف بن ذي يزن، وفي عصره ستعمر مصر ويجري النيل: إن نفاذ دعوة نوح عليه السلام، وإجراء النيل هي الوظيفة المركزية التي تنهض عليها سيرة الملك سيف. ويتم تقديم هذه «الدعوى» ليس فقط على لسان الوزير يثرب، بل أيضا على لسان وزير ملك الحبشة.

سيف أرعد ساءه ما فعله الملك ذو يزن بعد بنائه المدينة الحمراء في أرضه، وعزم على قتاله فجمع وزراءه للشورى. فكان رأي بحر قفقان وهو نظير الوزير يثرب في العلم، وأسلم بعد اطلاعه على كتب المتقدمين ووجد «في الكتب القديمة والملاحم العظيمة أنه سيظهر في آخر الزمان نبي»، فكتم إسلامه. هذا الوزير وحكيما سيف أرعد خوفا الملك من محاربة الملك سيف، وذلك خشية نفاذ دعوة نوح (ع). وعندما سألهم الملك عن فحوى هذه الدعوة وأسبابها، أجاب الحكيم سقرديس: «اعلم يا ملك الزمان، وفريد العصر والأوان... أنه كان في قديم الزمان نبي يقال له نوح (ع)، فأمر قومه أن يتبعوه في قوله وأمره ونهيه، فخالفوه فدعا عليهم، فنزل من السماء مطر، ونبع من الأرض ماء وقطر، فغرقهم جميعا... ونجا هو ومن تبعه. ففي يوم من الأيام نام في القيلولة، وأولاده سام وحام جلوس عنده، فهب الهواء على نوح، فانكشفت عورته لأجل بيان سره وقصته. فتقدم سام وغطى عورة أبيه. فلما نظر حام عورة أبيه لم يستره وضحك عليه. فانتبه نوح من منامه... فوجد الولدين يتشاجران ويتخاصمان... ووجد حاما متبسما، ووجد ساما غاضبا». فسألهما عن سبب الخصام، فأخبره سام بما وقع «فنظر نوح الى ولده حام وهو مغضب، ودعا عليه **وهو مجاب الدعوة**، وقال له: سود الله وجهك **ونسلك، وجعل نسلك وذريتك خداما وعبيدا لذرية أخيك سام بن أمك وأبيك**». «وإننا نخاف أيها الملك أن هذه الدعوة تنفذ فينا على يد هذا الملك الوارد علينا». (م. I ص17)

نتبين من النص أن هناك دعوة دعا بها نوح (ع) على ابنه حام وذريته(24). وبمقتضى هذه الدعوة سيصبح الحبشة والسودان عبيدا للبيض، وأن أوان تحقق الدعوة ونفاذها سيكون مع سيف بن الملك ذي يزن. هذه هي «الوظيفة المركزية» التي سيتحرك الحكي بمقتضاها، ويتكلف بملئها وإبراز كيفية تحققها. أي أن النص بكامله سيبنى على هذه الوظيفة، ويأتي تأويلا لها، وتجسيدا لدعواها.

سيرة حمزة البهلوان:

تبتدئ هذه السيرة وكسرى معجب بما آلت إليه دولته وما هي عليه من العظمة والمكانة. لكنه ما أن يخلد الى النوم حتى يرى حلما قبيحا يستيقظ بموجبه مرعوبا وخائفا. يعود الى النوم ثانية، فيرى الحلم نفسه، فيستيقظ وعلى إثره يستدعي وزيره بختك الذي

يطمئن كسرى بأنه أضغاث أحلام لا معنى لها، ولا موجب للقلق أو التوجس. لكن وزيره بزرجمهر الذي أوتي حظا وافرا من العلم والمعرفة والإيمان (على غرار يثرب وبحر قفقان يكتم إسلامه)، يجيب الملك بصراحة، ويؤول له الحلم قائلا: «اعلم يا مولاي أن الله سبحانه وتعالى وهو الإله الذي أعبده يدير الكون بمعرفته... لا تأخذه سنة الكرى... وقد سبق أن كلم أنبياءه وغيرهم في أيام بني إسرائيل وملوك الفرس والماديين الذين تسلط عليهم بالأحلام، وأظهر لهم ما يريد وما يقصد قبل بزمان، كي يعلم الإنسان عظم قدرته ومقدرته (...) ولذلك قصد في هذه المرة أن يظهر لكم ما سيكون على دولتكم، وما يأتي عليها قبل سنين وأعوام. فالمائدة التي رأيتها هي مدينتك... والصحن والوزة... هما خزينتك وسريرك... والكلب الذي اختطف الوزة **فارس يظهر في حصن خيبر... والأسد الذي نظرته هو فارس يظهر في بلاد الحجاز عظيم القدر والشأن**. ومعنى الحلم أن الفارس الخيبري يقصد بلادك... ويطردك ويملك عليها. **وبعد ذلك يأتي الفارس من برية الحجاز، فيستخلص لك ملكك، ويرجعك الى سريرك ويقتل عدوك**. وهذا الذي رأيته وتبينته». «وكان الوزير بزرجمهر قد رأى علاوة على ما تقدم، فلم يقبل أن يخبر به الملك كسرى حرصا على آرائه، لأنه رأى أن الفرس قد أصبحت على شيخوخة الحياة، وأن الفارس الذي يظهر من الحجاز **يرفع نير الفرس عن العرب، ويهدم معابد النيران**، ويقع بينه وبين الدولة الكسروية حروب قوية تفضي الى الخراب والدمار، وينشر دين الله وعبادته بين عبدة الأوثان...». (م. I ص5)

تظهر لنا الوظيفة المركزية بجلاء من خلال حلم كسرى، وكل الوظائف الأخرى تأتي تحقيقا وتأويلا لتلك الوظيفة المركزية المزدوجة: الأمير حمزة (الفارس العربي) يساعد كسرى (النفاذ الأول)، ويحاربه حتى يسترد الحق العربي من الفرس (النفاذ الثاني).

سيرة عنترة بن شداد:

بعد تقديم الراوي لأولاد نزار الأربعة، وتناسل العرب، وبروز الحروب العنيفة بينهم، «وعبادتهم الأصنام وانعكافهم على الأزلام والأوثان وقد أضلهم وأغواهم الشيطان... وكانوا لا يخافون الله ولا يراقبونه ولا يخشونه ولا يحترمونه، ولما أراد الله سبحانه وتعالى هلاك أهل تجبرهم وتكبرهم، أذلهم الله وقهرهم بأقل الأشياء عليه وأحقرهم لديه، وكان ذلك غير عسير عليه، وذلك بالعبد الموصوف بأنه حية بطن الواد الذكي الفؤاد... عنترة بن شداد الذي كان في زمانه شرارة خرجت من زناد، فقمع الله به الجبابرة في زمن الجاهلية حتى **مهد الأرض قبل ظهور سيدنا محمد خير البرية**». (مI. ص4-5)

نسجل هنا الوظيفة المركزية في سيرة عنترة من خلال تصريح الراوي بأن الله أراد إذلال العرب وإهلاكهم، فسلط عليهم عنترة العبد، وكان ذلك بهدف تمهيد الأرض لظهور

الإسلام. وهذه الفكرة نجدها تتكرر مرارا في السيرة، ونجد ما يدعم ذلك في المجلد الثاني من السيرة حيث يقول الراوي: «. . .وقد ذكرت الرواة الأخبار أنه كان خلقه (عنترة) الله الملك الجبار وجعله نقمة على جبابرة العرب **حتى مهد الأرض قدام النبي المنتخب سيد العجم والعرب** (ص)، لأنه كان في زمان الفترة وأوان المشيئة فدمر الأقيال وأهلك الأبطال. . . حتى طلعت في أثره الشمس المضيئة شمس سيدنا محمد خير البرية». سيرة عنترة. م II. ص92. كما نجد لها صدى في بعض السير الشعبية على نحو ما نجده في سيرة الزير سالم (ص156). وكل السيرة تأتي لتأكيدها من خلال الأعمال الجليلة التي يقوم بها عنترة، وهو ينتصر للقيم النبيلة. وكأني بالراوي يستنجد هنا بالحديث النبوي الذي يقول فيه «حدثوا أولادكم بحديث عنتر البطل المغوار، فهو يشجعهم على لقاء الكفار. . .» (سيرة عنترة، م.8. ص207). ليعطي لعنترة دورا مهما في الحياة العربية قبل الإسلام.

سيرة بني هلال:

نفتح سيرة بني هلال على نسبة هلال الى عامر بن الأوس بن تغلب بن الجرو بن كليب. وأن هلالا «زار مكة في بعض السنين في أربع مئة فارس كرار، وكان وقتئذ ظهور النبي المختار (ص). وعند وصوله الى مضارب الخيام. . . وتشرف بمقابلة النبي (ص). . . فأمره النبي (ص) أن ينزل في وادي العباس». وكان النبي آنذاك في حرب مع بعض العشائر، فعاونه الأمير هلال ورجاله «وكانت فاطمة الزهراء (ر) راكبة في هودجها، فلما رأت الحرب زجرت جملها لتخرج عن مشاهدة القتال فشرد بها في البراري والفلوات. ولما رجعت **دعت على من كان السبب بالبلاء والشتات**. فقال لها والدها (ص): **ادعي لهم بالانتصار**، فإنهم بنو هلال الأخيار، وهم لنا من جملة الأحباب والأنصار. **فدعت لهم فنفذت فيهم دعوتها بالتشتيت والنصر**». (ص2).

إن دعاء فاطمة الزهراء على بني هلال بالتشتيت والنصر يمثل هنا الوظيفة المركزية للسيرة، وعلى أساسها تبنى مختلف الوظائف الأخرى التي يمكننا قراءتها في ضوئها.

سيرة ذات الهمة:

تعتبر سيرة الأميرة ذات الهمة أطول سيرة شعبية. ويمكن تقسيمها الى قسمين أساسيين. يركز الأول منهما على قصة الصحصاح بن جندبة الكلابي، والثاني، وهو الأساسي، على سيرة فاطمة بنت مظلوم بن الصحصاح، وولدها عبد الوهاب.

فيما يتصل بالقسم الأول يمكننا تحديد وظيفته المركزية من خلال الحلم الذي رأته الرباب زوجة الحارث وهي حبلى بجندبة، ذلك أنها رأت «كأنها في صحراء، وأنها تقدمت الى تل عال، وقد انكشف ذيلها وخرج من تحتها نار متأججة، ولها ألوان متوهجة،

فخرجت الى الأرض فحرقت جميع ما عليها. . .» (م.I، ص7) وعندما أخبرت زوجها بالحلم، فسره أحد الكهان بقوله: «إني أرى أمرك عجيبا، وسوف يكون حديثك أمرا غريبا. فإن وافق الزجر، وصدق الأمر، فإني أرى في الأمم السالفة عن الكتب التي نقلوها. . . أن هذه **المرأة تلد مولودا له شأن وأي شأن، ولم يكن مثله في هذا الزمان، ويخرج من صلبه ولد عظيم أعظم منه**، وأدين منه وأتقى وأحسن، إلا خوفي على والدته من الموت عند ظهوره. . .». (م.I. ص8)

إن هذا الحلم هو الوظيفة المركزية للقسم الأول من هذه السيرة، ويتحدث المفسر عن ميلاد جندبة وبعده الصحصاح جد الأميرة ذات الهمة.

أما القسم الثاني الذي يركز على ذات الهمة وولدها عبد الوهاب، فتظهر لنا وظيفته المركزية من خلال نبوءة جعفر الصادق ودعوته لعبد الوهاب بأن يكون ترس قبر النبي (ص). ذلك لأنه عندما ولد أسود من أبوين أبيضين أنكره والده (تماما كما وقع لأبي زيد الهلالي). وعندما حمل عبد الوهاب الى مكة لتحكيم الأشراف في نسب عبد الوهاب الى والده الحارث، وكان ذلك في زمن جعفر الصادق، حكم هذا الأخير بثبوت النسب «وكرر النظر في وجه عبد الوهاب وقال: **والله ليكونن هذا الولد مجاهدا في سبيل الله وركنا للإسلام**. ثم دعا له بالبركة في حياته، والذكر الجميل بعد مماته. . . **وشهد له أن يكون ترس قبر النبي** (ص). (م.I. ص625).

ويتدعم هذا بـ «القسم» الذي ينطق عبد الوهاب به عندما سمع ما قاله البطال عن تنصر عقبة، فأقسم: «**لابد لي إن شاء الله أن أصلبه على باب الذهب الذي تنصر فيه**، ولو احتمى بكل من كفر» (ذات الهمة. م I. ص 719). وصار هذا القسم دينا، ولا يعمل إلا على تحقيقه، لذلك عندما رأى الرسول (ص) في المنام خاطبه بقوله: «يا سيدي يا رسول الله ما في قلبي حسرة إلا من هذا الملعون عقبة الذي اختار دين النصرانية. . .» فأجابه الرسول (ص) بأن يأخذ أصحابه في الصباح ويرحل بهم الى وادي السنديان ليرى العجب. وفعلا وجد شجرة نام تحتها فسمعها تئن قائلة: «أيها الأمير صدق الله ورسوله، فإذا قمت من نومك، قل لأصحابك يقطعوني، وبهذا حكم الله تعالى، فلا مرد لحكمه، ولا دافع لقضائه، ثم إنك تقطع أغصاني واحملني من مكاني فعلي يكون صلب عقبة الملعون على باب الذهب. . .» (ذات الهمة م. I. ص867).

فمن القسم الى رؤية الرسول الى حديث الشجرة تظهر لنا بجلاء الوظيفة المركزية لسيرة ذات الهمة.

سيرة الظاهر بيبرس:

بعد انتهاء الأمور الى الملك الصالح أيوب، رأى «حلما في منامه ولذيذ أحلامه مناما

ووحيا من الملك العلام، وكان قد آن الأوان. . .» (م. I. ص68). وفي الصباح عندما اجتمع الديوان «قال الملك: يا ساداتنا يا علماء الإسلام، رأيت في الليلة الماضية مناما. فهل يصح فيها منام؟ قالت العلماء: نعم يا أمير المؤمنين، إن الليلة الماضية رؤياها صادقة لأنها السابعة من الشهر العربي، والقمر في زيادته، وهو غير منحوس. فما الذي رأيت يا أمير المؤمنين؟ فقال: رأيت كأني في بر أقفر متسع الجهات. . . فبينما أنا كذلك إذ نظرت الى الوادي فرأيته قد امتلأ ضباعا من الجهات، وقد نظرت بعيني أنني في وسطهم فريد». فدعا الملك الله، وتمثل أبياتا وطلب النجدة والفرج، «فبينما أنا كذلك وإذا بغبار قد ثار. . . وانكشف بعد ساعة **وإذا بخمسة وسبعين سبعا** قد أقبلوا من الهضاب. . . **وتقدمهم سبع عالي القدر واسع الصدر والمحجر**. . . وقد هجم ذلك الأسد، وصار فيهم كالليث. . . وما زالوا في حرب شديد. . . الى **أن افترسوا الضباع. . . وجعلوا الأرض منهم خالية**. . .» (م. I. ص70). ويكون التفسير هو: الضباع كفار، والسباع هم أهل الإسلام. وندرك أن الأسد الذي يتقدمهم هو «الظاهر بيبرس». فيكون الاقتراح هو شراء المماليك. وعندما يستنكر الملك الصالح شراء الإنسان، يعلق الوزير شاهين: «نعم يا أمير المؤمنين، والسبب في ذلك دعوة نوح (ع) حين دعا على ولده وقد اسود وجهه لما ضحك عليه لما كشف الهواء ذيله، ولم يغطه بل ضحك عليه، وغطاه ولده الآخر، ثم أعاد عليه القصة من أولها الى آخرها وسبب بيع العبيد والجواري والمماليك. والقصة مشهورة، وكل أمورها مفهومة، **ومذكورة في كتب غير هذا مسطورة**». (م. I. ص 70–71).

جئنا بهذا الشاهد الأخير لإبراز صلة سيرة الظاهر بيبرس، وهي تقدم لنا وظيفتها المركزية، كيف توحي الى سيرة سيف بن ذي يزن وتحيل إليها. وهذا الحلم الذي رآه الملك الصالح، حين نعتبره الوظيفة المركزية، فلأن مختلف الوظائف وما تزخر به من أحداث هي وليدة هذا الحلم. إذ هو محددها ومولدها.

وتبدو لنا هذه الوظيفة المركزية أيضا من خلال دعاء الظاهر بيبرس عندما رأى ليلة القدر، التي دعا له الولي الدسوقي أن يراها بقوله: «بحرمة هذه الليلة عندك **أن تجعلني ملكا وسلطانا على مصر والشام وسائر بلاد الإسلام، وأن ترزقني النصر على الأعداء اللئام**. . .». (سيرة الظاهر. م I. ص115).

وكذلك في كتاب اليونان الذي اختط فيه الحكيمان الكافر (يونان) وابنه (إينان) المؤمن كل ما سيقع لجوان وجمال الدين شيحة. (م .I. ص61) وكذلك في (م. II. ص51).

سيرة علي الزئبق:

علي الزئبق كان أبوه مقدم درك مصر، ورحل الى بغداد وعاد الى مصر، فخشي منه

مقدم درك مصر، فدس له جارية لتقتله. ولما قتل المقدم حسن خشيت أم علي على ولدها من مقدم درك مصر أن يقتله أيضا. فكتمت أمره، ورباه جده، وعندما «وضعت فاطمة غلاما تلوح عليه سمة السعد واليمن» اهتم به جده، «فشهد له جميع الأقران بالشجاعة والعياقة»، ولذلك سموه الزئبق. «وكان العبد سالم قد فرح به، وقال لمولاته: **سيكون خليفة لأبيه، ويأخذ بثأره من أعاديه**». (م. I. ص9).

إن التكهن بما سيكون عليه علي الزئبق هو الوظيفة المركزية التي تبنى عليها السيرة. ويتأكد لنا في النهاية أنه فعلا يصبح خليفة أبيه، ويأخذ بثأره. ونجد الشيء نفسه في سيرة الزير سالم.

سيرة الزير سالم:

بعدما نجح كليب بواسطة الحيلة في اقتحام قصر التبع حسان، وإمساكه، وأراد قتله، طلب منه أن يمهله حتى ينشئ «الملحمة الكبرى» قائلا: «فأمهلني ساعة من الزمان حتى أفيدك عن جميع الأمور والأحوال التي تحدث الى آخر الأجيال». وتتضمن هذه الملحمة خمسة وسبعين بيتا، يبتدئ فيها بذكر موسى وداود وعيسى، والنبي المنتظر، ويخبره بعد ذلك بأنه سيقتله:

وعندي قد تبين بالملاحم ... بأنك قاتلي دون العباد

ويذكر له، بعد ذلك، كيف سيقتل كليب على يد جساس، وكيف يظهر الزير سالم والجرو، وقتل الزير في النهاية.

ويشير بعد ذلك إلى الملك سيف بن ذي يزن وولده دمر:

وسيف ذو يزن بعده سيظهر ... وتصحبه السعادة في العباد

وبعده يظهر المدعو بعنتر ... يهين الضد في يوم الطراد

إن الملحمة الكبرى لحسان التبعي لا تمثل الوظيفة المركزية فقط لسيرة الزير سالم، إنها تتعداها الى سير سيف وعنترة وبني هلال وهناك إشارات ضمنية الى الظاهر بيبرس، إنها بمثابة «البرنامج» المسبق لكل ما سيقع الى آخر الزمان. وهذا التحديد هو المناسب للملحمة، إذ هي ذكر لكل ما لم يقع من الحروب والمعارك، وليس كما توهم شوقي عبد الحكيم وهو يتحدث عن التبع حسان بأن هناك ملحمة ضائعة كانت منسوجة حوله[25]. وما يثيرنا في ملحمة التبع حسان هو إشارته الى الجفر. وهو كما تقول المصادر: الجفر علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة. ويسمى أيضا بعلم الحروف. . . ويعرف من هذا العلم حوادث العالم الى انقراضه. والجفر والجامعة كتابان لعلي بن أبي

طالب، قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم[26].

بهذا المعنى يتوازى الجفر وكتب الملاحم القديمة. إنها جميعا تسجل ما سيقع من الأمور العظيمة والجليلة. وتقدم لنا كل السير الشعبية فكرة عن هذه الكتب ذات العلم السابق بما سيجري. ففي سيرة ذات الهمة نجد إشارة واضحة الى كتاب «ينبوع الحكمة» الذي سرقه البطال وكان عقبة عازما على سرقته من تلميذه اليمني (م. I. ص665). وفي سيرة الظاهر بيبرس ذكر لـ«كتاب اليونان» الذي اطلع عليه جوان، وجمال الدين شيحة. (م. II. ص51).

وهذه المعرفة التي تتحقق بواسطة «الكتاب القديم» الذي وضعه غالبا حكماء توازيها التكهنات المبينة على فراسة (علي الزئبق)، أو الأحلام الصادقة التي رأيناها في سيرتي حمزة البهلوان والظاهر بيبرس. ونجدها كذلك في سيرة «سيف التيجان».

سيرة سيف التيجان:

لما ازداد للملك شرحبيل ولد فرح به لأنه جاءه بعد طول انتظار، فـ «جمع المنجمين وقال انظروا لي في طالع هذا المولود. قالوا نعم. وأما عمه البرهماني، قال للملك شرحبيل: أنا يا أخي أسمي هذا المولود. فقال له: افعل ما شئت. فقال البرهماني أسميه سيف التيجان. هذا اسم مبارك، ووافق الملك عليه. وأما المنجمون، نظروا في طالعه، **فقالوا هذا المولود يكون سعيدا يرث الملك من بعدك**». هذا القول نعتبره الوظيفة المركزية الأولى للسيرة. لكن بعد ذلك، يرى الملك في منامه «رؤيا قام منها مرعوبا، وذلك أنه رأى النار قد خرجت من صلبه، وطار منها شرار قدر الأعمدة الطوال، ثم التم ذلك الشرار، ورجعت نارا عظيمة أعظم مما كانت عليه أول مرة، ثم انقسمت نصفين: نصف بالمشارق ونصف بالمغرب، وأحرق كل ما وجد. ثم إن الشمس طلعت من مشرقها، وكل ما مرت عليه احترق...». (ص26) جمع الملك الكهان والمنجمين فأجابوه: «اعلم أيها الملك، أنه يخرج **من صلبك ولد ذكر، يكون خراب الأرض على يديه ويعبد في مدته الأصنام والأوثان والصلبان حتى يبعث الله من يهلكه**. وهذا ما ظهر لنا والسلام». (ص26) فيتغير لون الملك، ويفكر في قتل ولده. ونعتبر هذا الحلم بمثابة الوظيفة المركزية الثانية. والوظيفتان معا تحددان برنامج السيرة على نحو ما سنلاحظ في الوظائف الأساسية.

سيرة فيروز شاه بن الملك ضاراب:

عندما تزوج الملك ضاراب بتمرتاج بنت ملك بلاد البربر، أراد الدخول بها، فدخل عليه طيطلوس الحكيم، وكان أصله «من بلاد اليونان، خبيرا عالما بأحوال الدنيا وتواريخ

العالم، فيلسوفا يعرف ضرب الرمل والتنجيم ورصد الأفلاك» (ص8)، وقال له: «إني الآن أرجوك يا سيدي أن تمهل نفسك الى وقت أقول لك. فإني أرصد لك النجم، فمتى رأيت اليوم الموافق أعلمتك، لأني أعلم أنه سيخرج من صلبك بطل تزول عند ذكره شجاعة كل شجاع، وتفخر به بلاد فارس على كل من تقدمها، ولا ينتج الدهر مثله فيما بعد. فامتثل الملك وصبر أياما الى أن جاءه الحكيم، وقال له ادخل يا سيدي في هذه الليلة فإن الزهرة قد قاربت المشتري، وهي ليلة سعيدة لا أظن يتوفق مثلها قط. وأتى زوجته... ولما شاهد البهلوان فيلزور أن طيطلوس يترقب الفلك فينتظر يوما سعيدا، فاختار له جارية بكرا، وصبر الى حين دخول الملك بعروسه، فدخل هو أيضا بجاريته. وبالقضاء المقدر حبلت تمرتاج والجارية أيضا بيوم واحد. فخرج الملك وتأمل الخير». (م.I. ص11-12). فولدت تمرتاج «فيروز شاه» والجارية فرخوزاد، فتربيا معا.

«وكان طيطلوس الحكيم قد أوصى الملك أن يحافظ على تربية ولده، **لأنه سيكون له حديث يذكر جيلا بعد جيل** (...) إنما يخاف عليه من شيء واحد. قال الملك: وما هو؟ قال: **إنه يغرم بحب فتاة فيلاقي لأجلها صعوبات كثيرة**. قال الملك إن الحب لا يكون إلا عندما يبلغ أشده، فإن كنت حيا ساعدته على زواجه...». (م.I. ص12).

هنا أيضا نجد الحكيم المطلع على ما سيجري، يحدد للملك ليلة زفافه، ويوصيه بالحفاظ عليه لأنه سيلقى صعوبات بسبب الحب. وهذه الوصية تحدد لنا بجلاء الوظيفة المركزية للسيرة بكاملها، وعليها يتولد كل الحكي من خلال ما أسميناه بالوظائف الأساسية.

2.1.1. الوظيفة المركزية والعوالم الحكائية.

نستخلص مما تقدم أن كل الوظائف المركزية التي حاولنا استخراجها من السير تشترك في كونها ذات طبيعة استقبالية (الإخبار بما سيقع)، وأنها مجتمعة تركز على شخصية محددة (البطل المركزي). كما أن هذه الوظائف تتحقق على لسان شخصية لها معرفة خاصة (يثرب - حكماء أرعد - التبع حسان - الحكيم طيطلوس - جعفر الصادق - المنجمون) أو على لسان شخصية مجابة الدعوة (نوح - فاطمة - جعفر الصادق) أو بواسطة الرؤيا الصادقة التي يراها العبد (كسرى - شرحبيل - الرباب - الملك الصالح أيوب...).

ويتجلى الطابع الاستقبالي لهذه الوظائف المركزية من خلال كونها، وهي تأتي في مطلع الحكي، **قابلة إما للتحقق** أو عدمه فيما سيحدث. لذلك أسمينا هذه الوظيفة المركزية بـ «الدعوى». والدعوى كما تؤكد لنا المعاجم «**ما يدعيه الإنسان أو يزعمه حقا أو باطلا**» أو ما ينتحل من المذهب والدين (لسان العرب). لذلك نجد أن هذه الدعوى هناك من

يصدقها، وهناك من يكذبها، كما رأينا ذلك مع حلم كسرى في سيرة حمزة. فالوزير بختك يرى أنه بلا معنى وغير قابل للتحقق (النفاذ) على اعتبار أنه أضغاث أحلام. ويذهب الوزير بزرجمهر (العارف) عكسه، إذ يقوم بتأويل الرؤيا.

وأمام اختلاف الشخصيات بصدد هذه الوظائف المركزية يتولد الحكي، ويتخذ شكل برنامج وبرنامج مضاد. وذلك من خلال كون بعض الشخصيات تعمل في اتجاه تحقيق تلك الوظيفة المركزية (الدعوى)، وشخصيات أخرى تعمل للحيلولة دون تحقيقها. ولهذا اعتبرنا هذه الوظائف المركزية **أساس الحكي وتولده وتراكمه**، بمعنى أنها قاعدة كل العوالم الحكائية التي تضمها كل السير. وهي تبعا لذلك بمثابة «الآلة» الحكائية التي تحرك مختلف الأفعال والشخصيات على طول مجرى الحكي. ولا تتوقف هذه «الآلة» إلا بـ «تحققها» النهائي.

يبدو لنا ذلك بجلاء في كون هذه «الوظيفة» المركزية، الدعوى، الآلة تتمفصل:

1. بحسب طبيعتها الذاتية إلى:
   أ. قابلة للتحقيق
   ب. غير قابلة للتحقيق.
2. بحسب الإيمان بها من قبل الشخصيات إلى:
   ج. الإيمان بها.
   د. عدم الإيمان بها.
3. بحسب العمل بمقتضاها إلى:
   هـ. العمل على تحقيقها.
   و. العمل على عدم تحقيقها.

ومن جماع كل هذه التمفصلات تصطف مختلف العوالم الحكائية وتتحرك مشكلة العالم الكلي للسيرة الشعبية.

يمكننا توزيع هذه السير بحسب وظائفها المركزية الى ثلاثة أنواع: نحددها بناء على طبيعتها التي تنهض على أساسها على النحو التالي:

أ) الحلم أو الرؤيا: تزخر كل السير بالأحلام القابلة للنفاذ أو التحقق. ويمكن تقسيم الأحلام كما تقدمه لنا الوظائف المركزية قسمين: حيواني وطبيعي.

1. الحيواني: نجده في حلم كسرى (الكلب الذي يختطف الإوزة والأسد). وفي حلم الملك الصالح (الضباع والخمسة والسبعون أسدا التي يتقدمها سبع). إننا أمام الرمزية

نفسها: حيوان منحط[27] (الكلب/ الضبع) الذي يريد الانقضاض على الملك أو ما يرمز إليه (الغذاء)، ويأتي حيوان أقوى ليقتل الذي يختطف ويعتدي، ويرجع الإوزة الى صاحبها أو يحمي الملك من الضباع التي تحيط به. والأسد في الحلمين معا هو بطل السيرة (حمزة/ الظاهر).

2. الطبيعي: ويظهر في النار الحارقة التي تلتهم كل شيء سواء خرجت هذه النار من الذيل (الرباب) أو الصلب (شرحبيل). وفي صدور هذه النار من مركز تناسلي (الفرج - الذكر) إحالة الى الولادة، وفي سريان النار وانتشارها ما يوحي الى قوة الولد وهيمنته على من عداه (تحصيل الملك الأكبر).

إن البعدين الحيواني والطبيعي، وإن اختلفا ظاهريا (النار - الأسد)، فهما يشتركان في مقوم واحد [+القوة]، الى جانب رمزيتهما المشتركة في المتخيل العربي - الإسلامي، وفي أدبيات الأحلام بوجه خاص[28].

ب) الدعاء: لا يختلف الدعاء المستجاب عن الرؤيا الصالحة في السيرة الشعبية، فكلاهما قابل للتحقق والنفاذ حينما يحين أوانه (القرب - البعد). ويشترك الدعاءان (نوح - فاطمة الزهراء) في كون التلفظ بهما جاء في لحظة الغضب: غضب نوح على حام وفاطمة الزهراء على هلال، ولولا تدخل النبي (ص) بإضافة دعاء النصر، لاتخذت السيرة منحى آخر.

وإذا كانت الرؤيا الصالحة يراها المؤمن (الملك الصالح)، والكافر (كسرى)، فالدعاء المستجاب[29] لا يمكن أن يتم إلا مع المؤمن (نوح النبي - فاطمة الزهراء)، وكون الدعاء جاء في لحظة غضب معناه في لحظة ضعف (انكشاف عورة نوح - شرود الجمل)، تماما كما هو الحال مع رائي الحلم:

- كسرى والإوزة وهجوم الكلب المفترس

- شرحبيل والرباب والملك الصالح في بر أقفر، ثم تخرج النار أو تهاجمه الضباع وكل منهم فريد مستوحد.

ونجد الشيء نفسه مع دعاء جعفر الصادق لعبد الوهاب، حيث نجد البطل هنا هو الذي يوجد في لحظة ضعف مع أمه (لحظة إثبات نسبه بأبيه). فيأتي الدعاء بالبركة لإزالة الخوف والهلع، الآن وما بعد الآن.

إن الرؤيا والدعاء خطابان تحويليان لحالة ووضع ما. وهذا التحويل قيد الوقوع. وحين يأتيان لشخص (الرائي) أو يتمان من خلاله (الداعي)، يكون لهما طابع الدعوى. وهي بذلك تضعنا أمام محور دلالي متناقض الطرفين: التحول من حالة الى حالة أخرى. وخلال

عملية التحول هاته، تتحدد العوالم والمصائر الممكنة والمتوقعة. لذلك عندما قلنا إنهما خطابان تحويليان، كنا نقصد بذلك قيامهما على الاحتمال المادي (فيما يتصل بالأحداث والشخصيات) والاحتمال الحكائي (المتصل بالبرنامج الحكائي في علاقته بالمتلقي الذي يخلق لديه العوالم الممكنة[30].

ويتجسد طابع الدعوى هذا، علاوة على الحلم والدعاء من خلال نوع أخير لا يختلف عن السابقين:

ج) الكتب القديمة والملاحم: نجمع تحت هذا النوع كل ما يتصل بالمعارف الاستشرافية والغيبية، مثل: التنجيم - الجفر - الرمل - رصد الفلك - الفراسة - القيافة. وميزة هذا النوع تحققه من خلال العارف/ الحكيم. فبواسطة القيافة (علم الأثر) تثبت نسبة عبد الوهاب الى أبيه الذي أنكره لسواده. وبواسطة الفراسة يتأكد العبد سالم والملك زهير بأن الزئبق سيسترد مكانة أبيه، ويصير عنترة أعجوبة الزمان. وإذا كانت القيافة والفراسة تنبنيان على علامات ملموسة (الأثر - ملامح الوجه)، فإن التنجيم والفلك والرمل يقومان على استقراء علامات سماوية (الكواكب). فالحكيم طيطلوس يرصد النجوم ليمسك **بطالع السعد ليكون الولد سعيدا**. وبواسطة الحكماء القدماء الذين كانت لهم اتصالات بالجن تعرفوا على الغيب، وسطروا ذلك في الكتب والملاحم، أو بواسطة الجفر يتم التعرف على المستقبل (يثرب - بحرقفقان - المنجمون - جعفر الصادق - كتاب اليونان).

تتضافر كل هذه الأنواع لتسم، رغم الاختلاف، الطابع العام الذي تشترك فيه الوظائف المركزية التي تنبني عليها السير الشعبية. وستتاح لنا فرصة العودة إليها، وخصوصا عندما نربطها بالعوامل، وبباقي المقولات الحكائية لنقف على خصوصياتها وأبعادها الدلالية في سياقاتها المختلفة.

وما يمكننا تسجيله الآن هو أن الوظيفة المركزية، وهي تحدد قبل الأوان، ما سيقع، تعتبر بمثابة مولد الحكي، ومحركه في الوقت نفسه، بل والداعي إليه. وهذا ما يمكن تبينه من خلال «دعوى» الحكي، باعتبارها الوظيفة المركزية.

1 . 1 . 3. الدعوى:

نحاول تحت هذا المفهوم إعادة صياغة الوظائف المركزية التي حاولنا استخراجها في النقطة السابقة، من خلال جمل كبرى وذلك لتحقيق غايتين اثنتين: تبرز أولاهما في إظهار ما يجمع بينها، وتتجلى الثانية في النظر إليه من زاوية اتصالها بباقي الوظائف الأساسية.

رأينا أن كل الدعاوى/ الوظائف المركزية تتمحور حول ما سيقع للبطل المركزي الذي تحمل السيرة اسمه، لذلك سنجعله في هذه الجمل مبتدأ، ونحدد ما يخبر عنه بمحتوى

ومضمون الوظيفة المركزية على النحو التالي:

1. الملك سيف بن ذي يزين **ينفذ** دعوة نوح (ع).
2. حمزة البهلوان **يستعيد** ملك كسرى.
3. عنترة **يمهد** الأرض للإسلام.
4. بنو هلال **يتنصرون ويتشتتون**.
5. الأميرة ذات الهمة وعبد الوهاب **يحاميان** عن الثغور.
6. الظاهر بيبرس **يواجه** الصليبيين.
7. علي الزئبق **يستعيد** مكانة أبيه.
8. الزير سالم **يثأر** لأخيه.
9. سيف التيجان **«يخرب»** الأرض.
10. فيروز شاه **يلاقي** العذاب.

إن كل الدعاوى تقوم على فعل مركزي جامع لأفعال أخرى. فالملك سيف وهو «ينفذ» دعوة نوح (ع)، يصبح ملكا، ويجري النيل الى مصر، وينشر دين الإسلام في مختلف البقاع التي يصل إليها، وهكذا دواليك. ويمكن قول الشيء نفسه عن باقي السير وأبطالها. وهذه الدعوى لها **أوانها** الذي تتحقق فيه جزئيا أو كليا، ولها أعداؤها الذين يعملون بكل الوسائل دون نفاذها. لذلك تتدخل عدة عوامل لتحقيقها عن طريق «القرار»: توفير كل الوسائل والمستلزمات المؤدية، رغم مختلف العراقيل والعوائق، الى تحقيقها ونفاذها.

هكذا نتبين أن كل الدعاوى هي الناظمة لكل عوالم السيرة والمولدة لمختلف الدعاوى الفرعية، وللحكي بوجه عام، وأن تحديدها بهذه الصورة يمكننا من النظر الى النص الحكائي برمته في ضوئها. وبذلك نكون نعطي لبنية الإطناب الإطار العام الذي يحكمها ويحددها.

ولما كانت دعاوى كل السير مشتركة من حيث طبيعتها رغم اختلاف أنواعها، يمكننا أن نقوم بترتيبها بحسب وقوعها في الزمن، وذلك بغية النظر إليها في خطيتها على محور أفقي بهدف تحديد بنية الجملة الكبرى للسير مجتمعة للوصول الى تجسيد المفترض الأول (السيرة الكبرى)، أو بتعبير آخر الذهاب الى أن مختلف السير الشعبية ليست سوى سيرة واحدة متوزعة الى سير شتى. ولما كنا سنحلل هذه القضية في فصل الزمن، نكتفي هنا ونحن نعالج الدعوى/ الوظيفة المركزية بالوقوف عند ما يمكن اعتباره الدعوى الكبرى أو الوظيفة المركزية الكبرى التي تنظم مختلف السير أو بعضها على الأقل بشكل مباشر.

لا مراء أن القارئ المتمعن سيسجل معنا أن «الملحمة الكبرى» للتبع حسان (8.1.1) هي بمثابة الوظيفة المركزية الكبرى لمختلف السير الشعبية، فهي تسجل لنا الوظائف المركزية لأربع سير هي الزير سالم، وسيف وعنترة وبني هلال. وتشير ضمنا الى الوقائع التي حدثت في عصري الأمويين والعباسيين والمماليك، كما يمكن تبينها من خلال سير ذات الهمة والظاهر بيبرس وعلي الزئبق، تماما كما يمكن أن نذهب الى اعتبار كل الأدبيات العربية - الإسلامية المتصلة بالفتن والملاحم تعود في أصلها، بصورة أو بأخرى، الى القرآن الكريم وإلى «الحديث النبوي»[31].

إن حضور الوظائف المركزية الأربع بصورة مباشرة، والأخريات ضمنا في سيرة الزير سالم، علاوة على كونه يؤكد لنا اشتراك السير، من حيث طبيعة وظائفها، يؤكد لنا الترابط الحاصل بينها. هذا الترابط الذي نجده يتجسد على أصعدة شتى نجملها هنا فيما يمكن تسميته بـ «التفاعل النصي». كل هذا يدفعنا الى اعتبار سيرة الزير سالم الأولى في ترتيب هذه السير التي نجدها، رغم الاختلافات والتنويعات، تمثل لنا نصا واحدا، تتشكل بدايته مع سيرة الزير سالم، ونهايته مع سيرة الظاهر بيبرس.

وكما تشترك السير الشعبية فيما بينها على صعيد الوظيفة المركزية/الدعوى، من حيث الطبيعة، نجدها تلتقي كذلك مع العديد من النصوص الحكائية العربية وغيرها على صعيد الوظيفة نفسها/الدعوى: الأساطير، الملاحم، القصص الدينية، الحكايات العجيبة. . . وفي القرآن الكريم يظهر لنا هذا بجلاء من خلال قصة موسى (رؤيا فرعون النار قادمة من المقدس). وفي قصة يوسف (رؤيا يوسف). . . وكذلك في السيرة النبوية (ورود ذكر الرسول في الكتاب المقدس، نبوءة شق وسطيح، وأقوال سيف بن ذي يزن عندما توجه إليه عبد المطلب مهنئا إياه بنصره على الحبشة).

إن اشتراك السيرة الشعبية مع العديد من النصوص الحكائية على صعيد الوظيفة المركزية، يبين لنا انتظامها، من جهة في نطاق النص الحكائي والثقافي العربي، ومن جهة ثانية، يجسد لنا اختلافها بواسطة بنيتها الإطنابية المتميزة.

حين تأتي الوظيفة المركزية/الدعوى، كما حاولنا تجسيدها، مختزلة لمختلف عوالم السيرة وتراكماتها، تقدم لنا بشكل مكثف أهم أطراف العمل الحكائي، ومكوناته الأساسية، وبالأخص ما اتصل منها بالفاعل المركزي، والفعل المركزي (القابل للحكي)، الشيء الذي يولد لدى المتلقي أسئلة متعددة حول الفاعل (مثلا: من هو سيف بن ذي يزن؟ هل هو الشخصية التاريخية المعروفة؟) وحول الفعل (كيف سينفذ الدعوة؟ ويجعل أبناء حام عبيدا وغلمانا لأبناء سام؟ وما سيفعل أبناء حام؟؟ . . .). أي أنها تثير لديه مجموعة من الاحتمالات الحكائية، والتوقعات التي تدفعه الى البحث عنها من خلال السماع أو القراءة.

وفي هذا النطاق تروى نوادر شتى عن مستمعي السيرة، والتزامهم اليومي بمواصلة التعرف على تفاصيل السيرة، نؤجل الخوض فيها الى حينها.

إن مجموع الأسئلة الحكائية التي يطرحها المتلقي مثل: كيف كان ذلك؟ وماذا سيقع؟ هو ما سنحاول معالجته من خلال تحليل الوظائف الأساسية بالتركيز على سيرة سيف بن ذي يزن، مع الإشارة بين الفينة والأخرى الى السير الأخرى.

1 . 2 الوظائف الأساسية في السيرة الشعبية

1 . 2 . 0. يهدف بحثنا في الوظائف الأساسية، في علاقتها بالوظيفة المركزية، الى الإمساك بالتمفصلات الحكائية الكبرى أو البنيات الحكائية الكبرى على المستوى الأفقي، وذلك بغية الإحاطة بمجمل عوالم العمل الحكائي، والنظر في ما ينظمها، ويجعل بعضها مشدودا الى غيره ومتصلا به بوثوق. أي أننا، ننظر في كل بنية حكائية كبرى بالمنظور الذي عالجنا به السيرة برمتها. فتصبح كل بنية بمثابة جملة كبرى لها وظيفتها المركزية، ووظائفها الأساسية. وهكذا دواليك حتى نصل الى أبسط جملة (أي غير القابلة للتجزيء). وبذلك يمكننا التوصل الى إبراز مدى انسجام عناصر كل مستويات النص وتمفصلاته، وقيام «بنية الإطناب» على أسس مضبوطة ومتلاحمة.

لتحقيق هذه البغية، نبحث الآن في الوظائف الأساسية على الصعيد الأفقي، وفق البنيات التي وزعنا إليها العمل الحكائي: الأوان، القرار، النفاذ. ولعل أول نقطة تفرض نفسها علينا، في هذا النطاق، هي علاقة الدعوى بالأوان، أي علاقة الدعوى بالزمن.

1 . 2 . 1. الدعوى والزمان:

يبدأ الحكي في كل السير الشعبية بتسجيل الدعوى في أوان تحققها. ويظهر لنا ذلك في كون الدعوى تأتي متصلة بوثوق بأوانها، مع استثناء سيرة الزير سالم التي تسجل فيها دعاوى أخرى (غير المتصلة بالزير)، والتي سيأتي أوان تحققها في سير أخرى.

وعندما نتأمل الدعوى في علاقتها بالزمن (أوان التحقق) نجد السير تقدم لنا نوعين اثنين:

أ. في النوع الأول نجد المسافة بين الدعوى والأوان تستغرق قرونا، كما نجد ذلك في سيرتي سيف بن ذي يزن وبني هلال. فالدعوى التي تأتي من خلال الدعاء (نوح/ فاطمة الزهراء) تتطلب زمانا طويلا لتحققها. فمن زمان نوح الى زمان سيف بن ذي يزن نجد مسافة طويلة ظهر فيها العديد من الأنبياء، تستثمر السيرة العديد منهم لأنهم سيتركون لـ

«سيف» أو أحد أولاده ذخائر ضرورية لتحقيق الدعوى (سام، سليمان، وزيره آصف، هود، لوط. . .) أي أن كل هذا الزمن لم يكن «فارغا»، ولكنه كانت تنجز فيه مهام، وتصنع فيه أدوات لتستثمر في أوانها. ونجد الشيء نفسه في سيرة بني هلال. فمن دعاء فاطمة الزهراء على هلال وبنيه ورجاله، الى أوان التحقق مع جيل أبي زيد الهلالي وحسن بن سرحان نجد أنفسنا أمام خمسة قرون. تبتدئ التغريبة (وهي القسم الثاني من السيرة) مسجلة سنة 460هـ بداية للبحث عن مواطن الكلأ بعد أن استمرت المجاعة سبع سنوات. وخلال هذه القرون الخمسة، وبتوظيف التلخيص، يقدم لنا الراوي مختلف الأجيال التي سبقت جيل السيرة. ومن خلاله نتبين الجذور الحقيقية وراء تشتت بني هلال، وصراعهم فيما بينهم في آخر السيرة.

إن الزمان الفاصل بين الدعوى وأوان نفاذها عندما يمتد قرونا يملؤه الراوي بواسطة التلخيص باعتماد طريقتين:

1 - يظهر الأول في سيرة بني هلال عندما يتدرج في تقديم الأصول وصولا الى أوان نفاذها.

2 - ويبرز الثاني في سيرة سيف، عندما يضمن الراوي المسافة الزمنية الطويلة من خلال حصول سيف على ذخائر (سيف سام بن نوح، لوح عيروض الذي كان عند سام. . .) تركها لها أنبياء وحكماء لعلمهم باحتياجه إليها بصفته الشخص الذي ينفذ الدعوى (البطل الموعود).

نتبين أن المسافة بين الدعوى والأوان ليست مجانية، وهي إذ تطول في السيرتين السابقتين، تقصر في باقي السير (النوع الثاني).

ب. في النوع الثاني نجد الدعوى تتصل اتصالا وثيقا بميلاد صاحبها. فكسرى يرى الحلم المتعلق بحمزة (الأسد) وقت ميلاده، وكذلك الظاهر بيبرس، لأن الصالح ما أن يرى الرؤيا حتى يجهز المال لشراء المماليك الخمسة والسبعين، ويخصص صرة خاصة لشراء محمود (صاحب الدعوى). ونجد الشيء نفسه مع سيف التيجان وفيروز شاه وجندبة. أما فراسة زهير والعبد سالم وجعفر الصادق، فإنها تتم وعنترة والزئبق وعبد الوهاب بن ذات الهمة مولودون.

إن اتصال الدعوى بالأوان يجعل الراوي، وإن أتى على ذكر بعض العناصر السابقة للدعوى، ينتقل مباشرة الى الحكي عن ظهور البطل، وأوان نفاذ الدعوى، وخلال عملية الحكي، تتم الإشارة الى بعض الجوانب المتصلة بما قبل الدعوى، والموغلة في الزمن، وبالأخص إذا كانت لها صلة وثيقة بصاحب الدعوى، وتم إنجازها قبل ظهوره (كتاب اليونان في سيرة الظاهر بيبرس مثلا).

هكذا يبدو لنا أن انفصال الدعوى عن الأوان بمسافة أو اتصالها به له بعد زمني لا تخفى إيماءاته، ودلالاته التي سنقف عندها في الفصل الخاص بالزمان. ويكفي الآن تسجيل كون الدعوى (باعتبارها وظيفة مركزية) عندما تسجل في العمل الحكائي تتلوها مباشرة الوظيفة الأساسية الأولى: الأوان، فالقرار، ثم النفاذ، الشيء الذي يجعلنا، ونحن بصدد الزمان نتحدث عن الترتيب أو التسلسل الذي دشن باستباق: الدعوى. وهذا يؤكد لنا ما سبق أن سجلناه عن علاقة الوظيفة المركزية بالوظائف الأساسية من وجهة زمانية.

إن ترابط الوظيفة المركزية والوظائف الأساسية كما يبرز لنا جليا على صعيد الحكي، أو الزمن، من خلال اتصال «الدعوى» بالأوان يمكننا النظر إليه أيضا من خلال علاقة الدعوى بكل وظيفة من الوظائف الأساسية. ولتقديم صورة واضحة عن هذا التعالق، من خلال بحثنا في الوظائف الأساسية، سنركز على سيرة سيف بن ذي يزن كنموذج ونشير، بين الفينة والأخرى الى سير أخرى. ونبدأ أولا بالحديث عن «النفاذ» (نفاذ الدعوى)، ثم ننتقل بعد ذلك الى الأوان فالقرار.

2.2.1. النفاذ: نفاذ دعوة نوح: [من ص 164 م III الى نهاية السيرة]

إن النفاذ باعتباره وظيفة أساسية يأتي في نهاية العمل الحكائي، ويكون بمثابة التحقق النهائي للدعوى (الوظيفة المركزية). نبتدئ به، لإبراز صلته بالدعوى، وبباقي الوظيفتين الأساسيتين الأخريين (الأوان والقرار).

رأينا أن نفاذ دعوة نوح يتصل بعملية تحويل يصبح بمقتضاها أبناء حام (الحبشة - السودان) عبيدا لأبناء سام (العرب) كما تجسد ذلك السيرة. ونتبين في بداية الحكي أن العرب كانوا خاضعين للحبشة، وأول أشكال التمرد كان مع ذي يزن الذي بنى مدينة الحمراء.

يتجلى نفاذ الدعاء من خلال دعوى أخرى هي عملية إجراء النيل بعد بناء «مصر». وبدون إجراء النيل لا يمكن تحقق الدعاء، ولإجراء النيل لابد من توفر سبع أدوات هي:

1. كتاب النيل - 2. سيف آصف بن برخيا - 3. برق البروق الياقوتي، 4. الخرزة ذات الملوك السبعة - 5. لوح الخيلجان والكيلكان - 6. الرهق الأسود - 7. عتلة يافث.

كل الذخائر تم حصول الملك سيف أو أحد أولاده عليها خلال الأوان والقرار التي تنتهي ببناء مصر. وتطرح مشكلة الماء فتخبر الحكيمة عاقلة الملك سيف بأوان إجراء النيل، وما ينقصه من الذخائر سوى الرهق الأسود وعتلة يافث. فيكون القرار للحصول عليهما. وبعد النفاذ، يصبح الحبشة خطرا حقيقيا، وتكون الحرب (قتل الملك سيف أرعد)، ومطاردة الحكيمين سقرديس وسقرديون في مختلف أرجاء العالم، ثم يكون

صلبهما. وبالصلب تعمر الأرض ويسود الأمن. يعتزل الملك سيف للعبادة، وكل أولاده ورجاله صار سيدا على مدينة أو منطقة. وتنتهي السيرة ونفوذ العرب يمتد على طول بلاد الحبشة والسودان وعرضها.

نلاحظ بجلاء من خلال «النفاذ» عملية تحقق الحكي بناء على ما تم تقديمه في الدعوى من جهة، ونلاحظ من جهة ثانية عملية التحول التي نقلتنا من وضع (هيمنة الحبشة على العرب) الى وضع نقيض (هيمنة العرب على الحبشة). ونسجل كذلك أن هذا النفاذ لم يتحقق إلا على أساس ما تراكم من عناصر ومعطيات منذ بداية الحكي، الشيء الذي يبين لنا بوضوح ترابط مختلف الوظائف وتعالقها. فإذا كان الملك سيف في «النفاذ» أمام دعوى «إجراء النيل» فإنه سيضطر الى الحصول على الرهق الأسود وعتلة يافث. وبعد إجراء النيل تتم متابعة الحكيمين باعتبارهما ضد نفاذ الدعوى، وبالقضاء عليهما يتم النفاذ النهائي.

في حين نجد أن كتاب النيل (الذخيرة الأولى) سيتم الحصول عليها في «الأوان» ليس بناء على دعوى إجراء النيل، ولكن باعتباره خاطبا لشامة بنت الملك أفراح. وباقي الذخائر الأخرى (سيف آصف بن برخيا) سيحصل عليهما بدعوى أخرى (إنقاذ عيروض من الكنوز). ونقول الشيء نفسه عن الخرزة زاد الملوك السبعة (مصر)، ولوح الخيلجان والكيلكان (نصر).

إن ترابط الوظائف وانتظامها عندما نمسك به بهذه الطريقة يبين لنا بجلاء أن أي حدث، أو انتقال، أو استطراد يتحقق بناء على استراتيجية محكمة ومضبوطة، وأن أصغر وحدة حكائية متضمنة لها موقعها ووظيفتها داخل البنية الحكائية الكبرى، إذ لا شيء مجاني، ولا شيء جيء به بهدف التطويل أو إثارة المتلقي. لأن هذه الإثارة لا يمكنها إلا أن تؤسس على مقومات «قبول التلقي». ويمكننا تبيين ذلك أيضا من خلال الحديث عن الأوان والقرار.

3.2.1. الأوان: [من البداية الى ص 369. من المجلد الأول].

بعد بناء ذي يزن مدينة الحمراء، وغيظ ملك الحبشة، وخوفه من نفاذ الدعاء لأنه أوانه، يبعث الملك أرعد الجارية قمرية لتقتل الملك ذا يزن. يكشف أمرها، وتحبل من الملك الذي يموت. تغار من الابن وتخشى أن يأخذ منها الحكم، فترميه في الفلاة. يحمله الصياد الى الملك أفراح الذي تولد له بنت بشامة على خدها كالتي على خد ابن الملك ذي يزن. وما أن يراهما الحكيم سقرديون حتى يصرخ آمرا بقتل الغلامين أو أحدهما، لأن التقاء الشامتين معناه نفاذ الدعاء (أوانه).

يكبر سيف، ويخطب شامة، فيطلب منه سقرديون جلب كتاب النيل، وهدفه قتله.

يغامر ويجلبه كما جلب سعدون الزنجي قبله. وخلال رحلته لجلب الكتاب يخبره الشيخ عن اسمه الحقيقي ونسبه، ويدخله الإسلام، أي أن البطل يتعرف على الاسم والوظيفة الموكولة إليه (نفاذ الدعوى). يعود بالكتاب، ويحصل على ذخائر أخرى (سيف سام بن نوح ولوح عيروض)، يتعرف على أمه وتصنع له مجموعة من المكائد حتى تقتلها أخته عاقصة.

وبقتلها يأخذ الملك سيف مكان أبيه. وتنتهي الوظيفة الأساسية الأولى، وقد ظهر صاحب الدعوى، وتبين له مع حصوله على اسمه ونسبه أنه صاحبها (التعرف)، لأن الاسم سيصبح مفتاحا يحل به الأماكن المرصودة الموعود بها، والكل يناديه به حتى في المواطن التي لم يسبق له أن زارها (وادي الغيلان). وبمقتضى هذا التعرف على الاسم والدعوى، ستصبح كل أفعاله مكرسة لنفاذ الدعوى اتخاذ القرار: الإقدام في أي موطن، وبدون إحجام، ما دام عنده الإحساس بأن العناية الإلهية ترعاه، وأنه حيثما تحرك أو انتقل، يدعو الى الإسلام.

إن الأساسي في هذه الوظيفة نجده مختزلا في إدراك الملك سيف أنه صاحب الدعوى (الأوان). وفي حصوله على كتاب النيل، وذخائر أخرى، ما يؤهله للحصول على غيرها، ولكل أوانه، ولم يبق سوى القرار لنفاذ الدعوى.

4.2.1. القرار: [من ص 370 م I الى م III. ص 163]

بعد قتل قمرية أمه وحزنه عليها، ينقلنا الراوي من أجواء الحزن الى الفرح بميلاد ابنه نصر ثم مصر الذي تطير به أمه الى جزيرة البنات، فيتبعها ويسترجعها. ويخطب عيروض خادمه الجني عاقصة أخت الملك من الرضاع، فتطلب منه مهرا تعجيزيا: بدلة بلقيس من كنوز سليمان. فيعتقل عيروض في الكنوز فيتبعه لخلاصه. تستغرق الرحلة الأولى الى جزيرة البنات والثانية الى الكنوز زمنا طويلا، وخلالهما يضطلع بدوره في الدعوة الى الإسلام، وإبطال الأعمال السحرية، والأرصاد، وتركات العصور القديمة من الوثنية، وعبادة الكواكب والنجوم والنار وسواها، وخلالها أيضا يحصل على ذخائر ذات وظائف محدودة، أو كبرى مثل سيف آصف بن برخيا الذي ساعدته تكرور التي سيتزوجها وتلد له بولاق الذي ستعمر مدينة باسمه، أو برق البروق الياقوتي الحصان العجيب الذي بواسطته يجري النيل.

إبان غيبة سيف الطويلة الى الكنوز يحرض الحكيمان الملك سيف أرعد ضد العرب في المدينة حمراء اليمن. ينتصر دمر ومصر ونصر أولاد سيف على الحبشة، ولكنهم يختفون جميعا في ليلة واحدة. فيهجم الحبشة ويخربون المدينة، وتأمر الحكيمة الجميع بالرحيل الى وادي السيسبان ريثما يعود الملك سيف ويظهر أولاده. وكان غياب الأولاد

الثلاثة لغايات مخصوصة: مصر للحصول على الخرزة ذات الملوك السبعة، ونصر على لوح الخيلجان والكيلكان، ودمر لإجراء أنهار الشام.

بعد عودة سيف من الكنوز يتم بناء مصر، ما دام إعمار حمراء اليمن موكولا إلى مصر ونصر بعد عودتهما. ومع بناء مصر كان الملك سيف قد كثر أعوانه وأتباعه من الملوك من الجن والإنس الذين حاربهم إبان رحلاته الطويلة الى جزيرة البنات أو الى كنوز سليمان، والذين آثروا ترك بلادهم والعيش في كنفه. كما كثرت لديه الذخائر ولدى أولاده، والتي ستعطيه سلطة عليا للحقبة الأخيرة: النفاذ.

وإذا كان الملك سيف في بداية الأوان يحمل اسم «وحش الفلا»، وفي نهايته يحمل اسم «الملك سيف»، فإنه في نهاية «القرار» صار يحمل اسم «الجيوشي» لكثرة ما صارت لديه من جيوش من الجن والإنس. وهو يحمل الاسم الأخير سيحقق «الدعوى» في «النفاذ».

نسجل أننا من خلال البنيات الحكائية الكبرى، كما حاولنا تحديدها من خلال الوظائف الأساسية الثلاث، أمام شكلين اثنين للعلاقة:

1. **التسلسل**: ويظهر لنا من خلال خطية هذه الوظائف بحسب وقوعها. فلا يمكن أن يكون النفاذ بدون قرار، ولا تكون الدعوى بدون أوان. وهذا التسلسل على المحور الأفقي هو الذي يضمن انتظام السيرة في بنية واحدة كبرى.

2. **التضمين**: ويبرز في كون كل وظيفة أساسية تتضمن مجموعة من الوظائف التي تتكامل مع ما تتضمنه وظيفة أساسية أخرى، فمثلا أوان زواج عيروض من عاقصة يقدم لنا في «القرار»، لكن «نفاذ» هذا الزواج لا يتحقق إلا في «النفاذ»: أي في وظيفة أساسية أخرى. الشيء الذي يبين لنا التداخل والتراكب بين الوظائف على الصعيد العمودي. لكن هذا التداخل يتخذ بعدا أفقيا إذ تتولد عنه بنيات صغرى عمودية. وهذا التوالد الدائم هو مصدر من مصادر تحقق التراكم الذي أدى الى بنية الإطناب.

ومن خلال ترابط التسلسل والتضمين وما ينجم عنه من توالد حكائي، تتعدد الوظائف والوظائف الصغرى، وضمنها تتعدد الدعاوى الصغرى وتتكاثر سواء كانت تحققاتها قريبة أو بعيدة. ولو رمنا تتبع مختلف التشعبات الحكائية الناجمة عن هذه الترابطات والتداخلات بين مختلف البنيات الحكائية لطال بنا المجال، وخرج بنا عن المقصود.

وما دمنا بصدد البحث في هذه البنيات الكبرى وما يتصل بها من وظائف أساسية، نسوق عناصر أخرى وليدة التحليل تبين لنا انتظام هذه الوظائف واتساقها على الصعيد الأفقي.

لقد سبقت الإشارة الى «الاسم»، وسجلنا تحول اسم البطل بحسب ما يتحقق من

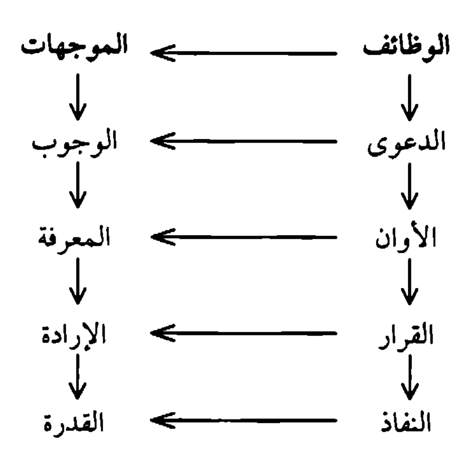
تراكمات على صعيد الحكي. هذه التراكمات تنبني على أساس النمو من حالة عادية الى حالة أكثر تعقيدا وصولا الى النفاذ. يبرز لنا هذا النمو التصاعدي بناء على مقتضيات الدعوى وحجمها على النحو التالي: فالبطل يبدأ وحيدا ثم يكثر أتباعه ثم تضيق بهم الدنيا. يبدأ بأتباع حكماء نتصور في البداية أنه لا مثيل لهم مثل (الحكيمة عاقلة - برنوخ الساحر...) ثم نتبين مع التطور أنهم بسطاء عندما يستهين بهم حكماء مثل الهدهاد والسيسبان. ونتصور الهدهاد أوحد زمانه وهو الذي يتآمر عليه برنوخ وعاقلة ويقتلانه رغم أنه صار من رجال الملك سيف، لكننا ندرك في النهاية أن الهدهاد لم يكن إلا تلميذا للحكيم الأزرق في نهاية السيرة. ونسجل الشيء نفسه بصدد أعوانه من الجن: فعيروض سيبرز أمام أويس القافي ضعيفا. لكن عفاشة بن عيروض الذي سيظهر في مرحلة النفاذ سيكون الجني الخارق. ويمكن قول الشيء نفسه عن الذخائر التي حصلها سيف أو أحد أولاده. فمن السوط المطلسم الى سيف سام بن نوح الى سيف آصف بن برخيا وزير سليمان (ع) نجد النمو التصاعدي نفسه، ويمكننا أن نعدد الأمثلة التي نجملها جميعا على صعيد البطل في انتقاله من وحش الفلا الى الملك سيف الى الجيوزشي. وكما يتصل كل اسم بهذه الأسماء بوظيفة من الوظائف الأساسية الثلاث بحسب تسلسلها، نجده يرتبط بموجهات الفعل (modalités)[32].

ففي «الأوان» يمكننا استنتاج أن موجه «المعرفة» هو الأساس: معرفة الاسم، والنسب، وأنه صاحب الدعوى. وفي الوقت نفسه معرفة أعداء الدعوى (قمرية - الحبشة - عبدة غير الله: أوثان - حيوان - طبيعة - كواكب - النار...).

وفي «القرار» يهيمن موجه «الإرادة». إن إرادة الفعل في هذه الوظيفة أساسي في حياة سيف. فرغم المجهودات التي تبذلها عاقصة وكل الأتباع للحيلولة دون ذهاب البطل الى جزيرة البنات والى الكنوز، يخرج وحيدا ومتوكلا على الله. وهذه الإرادة هي التي مكنته من تحقيق القرار في العديد من المواطن التي اقتحمها حتى كثر أتباعه ومناصروه الذين سيؤازرونه في تنفيذ الدعوى.

ويتصل موجه «القدرة» على الفعل بالوظيفة الأخيرة التي سيواجه فيها أصعب المخاطر مع أعتى الحكماء والسحرة والملوك. لكنه سيحقق النفاذ معززا بجيوش كثيرة، بقدرة فائقة على الفعل على عكس معاركه السابقة التي خاض أغلبها وحيدا. وبواسطة القدرة يتحقق النفاذ. وتجدر الإشارة هنا الى أن الموجهات المختلفة تتداخل فيما بينها، ويتضمن بعضها البعض الآخر. وربطنا الموجهات الثلاثة بالوظائف الأساسية جاء تبعا لمقتضى الهيمنة الذي يحدد صلتها بها، وإلا فمختلف الموجهات تتحقق بمختلف الصور التي يمليها موقع البطل في مسار الحكي.

أما موجه «الوجوب» فنجده يتصل اتصالا وثيقا بالوظيفة المركزية، أو «الدعوى». ذلك لأن الدعوى هي محددة كل الموجهات، إذ بمجرد وجودها نصبح أمام «وجوب» الفعل. لكن هذا الوجوب يستدعي على التوالي: المعرفة، فالإرادة، والقدرة. وبتحقق هذه الموجهات نكون، بصورة عامة، أمام وجوب الفعل الذي ينتهي بنفاذ الدعوى. وعندما نربط هذه الموجهات بالوظائف المركزية والأساسية نجد أنفسنا أمام الشكل التالي:



يسمح لنا هذا التعالق بين الموجهات والوظائف أن ننتقل إلى معاينة ذلك على مستوى مانسميه بالوظائف البنيوية والفرعية.

3.1 الوظائف البنيوية والفرعية:

0.3.1. إننا بانتقالنا من الوظيفة المركزية ووظائفها الأساسية، ننتقل من البنيات الكبرى وانتظامها في نطاق المحور الأفقي، الى البنيات الحكائية الصغرى، التي نريد تتبعها على الصعيد العمودي، من بنية الى أخرى معتمدين مبدأ التراكم: من الأكبر الى الأصغر. ولما كان تحليل الوظائف الفرعية جزئيا، نكتفي باتخاذ الوظيفة الأساسية الأولى «الأوان» نموذجا للتمثيل والتعليل. ونبين، منذ الآن، أن الطريقة التي سلكناها في تحديد الوظائف السابقة ونمط تحليلها هما اللذان سيحكمان طريقة التحديد والتحليل سواء لوظيفة الأوان أو سواها من الوظائف، وسواء تعلق الأمر بسيرة الملك سيف أو غيرها من السير، لأن استخراج هذه الوظائف وآليات توليدها واشتغالها تحقق لدينا من خلال البحث في هذه السير منفردة من جهة، ومجتمعة من جهة أخرى. سنتعامل مع الوظيفة الأساسية «الأوان» باعتبارها بنية كبرى أولا وسنكون مطالبين بتحديد ما يشير الى تكاملها ويؤطر مختلف عناصرها ومكوناتها. ونتعامل معها ثانيا باعتبارها تضم مجموعة من البنيات الحكائيات

الصغرى التي تتضافر مجتمعة لتشكيل الوظيفة الأساسية التي تنتمي إليها.

1.3.1 المحور الأفقي لوظيفة الأوان:

1.1.3.1. الإطار العام للوظيفة الأساسية (الأوان):

تتأطر الوظيفة الأساسية (الأوان) على صعيد الصفحات من الصفحة 26 الى الصفحة 369 من المجلد الأول لسيرة الملك سيف بن ذي يزن. تبتدئ هذه الوظيفة بميلاد سيف بن الملك ذي يزن من قمرية، وتنتهي بقتل قمرية. ومن لحظة ميلاد صاحب الدعوى المركزية في السيرة الى لحظة موت الأم التي كانت في الأصل هدية «مسمومة» من قبل الملك سيف أرعد ملك الحبشة الى الملك ذي يزن (والد سيف) للحيلولة دون ميلاد صاحب الدعوى عن طريق قتل أبيه، تقع أحداث كثيرة للبطل تبدأ بميلاده، وتربيته خارج حضن أمه، الى أن كبر، ورحل عدة رحلات عاد من خلالها عارفا باسمه ونسبه والدعوى التي سينفذها. وبنجاته من محاولات أمه المتكررة للإجهاز عليه، وقتلها في النهاية، وبقائه حيا، نعتبر الوظيفة الأساسية الأولى بهذه الحدود بمثابة **أوان** ظهوره، وبقائه حيا حتى ينتقل الى «القرار» لنفاذ الدعوى.

يسجل لنا الراوي نهاية هذه الوظيفة بقوله مصورا حالة الملك سيف بعد قتل أمه: «قعد في غاية الضرر على موت أمه، وجمع لحمها بيده ودفنها في قبر ناهد، وأقام يبكي عليها مدة من الزمان» (ص368–369). فتدخل الحكماء مواسين: «وما زالوا حتى ترك الأحزان، وذبح على قبرها الذبائح، وقد أخرج صدقات، وانقضى حكم العزاء، وفات، وأقام في هناء وسرور الى يوم من الأيام...». (ص369)

نعاين بجلاء من خلال هذه النهاية، نهاية وظيفة، وبداية أخرى، ننتقل فيها من عالم حكائي الى آخر.

عندما ننظر الى هذه الوظيفة الأساسية نظرتنا السابقة الى السيرة الشعبية، سنعتبرها بنية حكائية قابلة للتمفصل الى (دعوى) (وظيفة بنيوية) والى ثلاث وظائف فرعية (الأوان – القرار – النفاذ). وعلينا في البداية أن نحدد الدعوى البنيوية التي تحكم البنية الحكائية العامة للوظيفة الأساسية، ثم نبحث بعد ذلك وظائفها الفرعية التي تتصل بها، وما يتولد عنها.

2.3.1 الدعوى: المكائد السبع:

ما ينظم الوظيفة الأساسية الأولى (الأوان) ويؤطرها هو العمل على مواجهة «الدعوى المركزية» (نفاذ الدعوى) والحيلولة دون وقوعها من خلال التدخل المبكر للقضاء على والد صاحب الدعوى، ثم بعد ذلك على صاحبها بعد ميلاده. يبرز هذا التدخل على لسان

الحكيم سقرديون الذي أمر بقتل «وحش الفلا» وهو في المهد، مباشرة بعد رؤيته الأولى عندما حمله الراعي الى الملك أفراح. وسيتواصل هذا التدخل ضد الدعوى المركزية عندما يخطب البطل «شامة» بنت الملك أفراح من قبل حكيمي الملك سيف أرعد الى النهاية. والى جانب هذين الحكيمين نجد كذلك قمرية الجارية المبعوثة الى ذي يزن تقوم بدورها الأساس في مواجهة «الدعوى» المجسدة في ولدها الذي صارت تكرهه مباشرة بعد رؤيته بسبب غيرتها من أن يأخذ الحكم مكانها. لذلك ستضطلع بدور مركزي خلال هذه الوظيفة الأساسية، في مواجهة «الدعوى المركزية».

بعد رجوع سيف الى الحمراء محاربا تتعرف عليه أمه بعد أن حاولت مصارعته عريان، فتعتذر له عن رميه وهو في المهد، وتخبره بضرورة ذهابه معها حيث دفنت أموال أبيه. وتحت شجرة عظيمة تضربه بالسيف حتى تتوهم هلاكه. وهو ينزف دما، وقد قارب الموت، يقبل طائران وينزلان على الشجرة، ويتحدثان عن أفعال قمرية في ابنها: «فقال الطير الثاني: لا تعترض يا عبد السلام على ما حكم به الملك العلام. واعلم أن هذه قمرية والدته لا كلام. وأنها تفعل به سبع مكائد تمام. أول مكيدة فيها، وهو طفل صغير (. . .) وهذه المكيدة الثانية. . .». (م. I ص154-155).

نتبين من خلال الحوار بين الطائرين أن دعوى هذه الوظيفة يبرز في الأفعال التي تقوم بها قمرية ضد ابنها. ويمكننا اختزال هذه الوظيفة الى الدعوى البنيوية التالية:

«قمرية تقوم بسبع مكائد ضد ولدها».

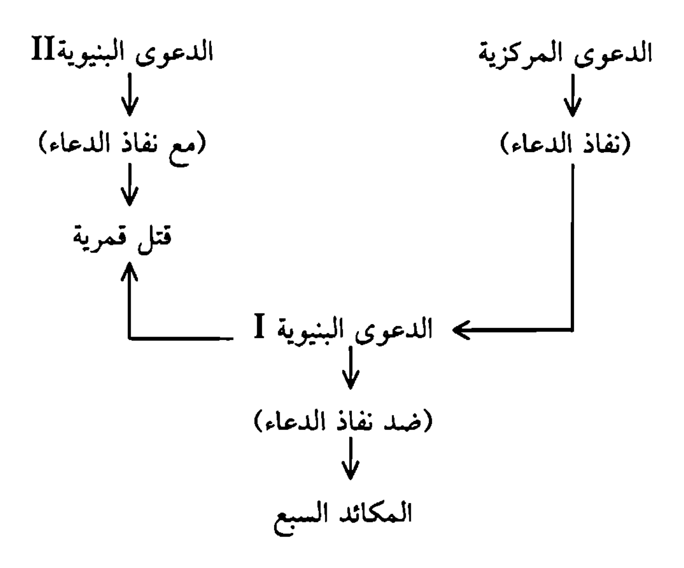
ويبرز لنا ذلك بجلاء في كون كل الأفعال المركزية وليدة قمرية:

- قمرية ترمي ابنها وهو رضيع
- قمرية تحاول قتله تحت الشجرة
- قمرية تأمر عيروضا أن يرمي سيفا إلى وادي الغيلان. .

وأمام كلّ فعل من هاته الأفعال تتولد أفعال جديدة للبطل يواجهها في الفضاء الجديد الذي يجد نفسه فيه، وبذلك تتأكد صورة «الدعوى» البنيوية ودورها المركزي في توليد الحكي وتحديده أيضا.

هذه الدعوى «قمرية تقوم بسبع مكائد ضد ابنها» جاءت لتواجه الدعوى المركزية «سيف ينفذ دعوة نوح». إنها «دعوى مضادة»، هذه الدعوى المضادة ستخلق برنامجا حكائيا تتتابع فيه المكائد السبع واحدة تلو الأخرى، لكنها في الوقت نفسه ستندفع في اتجاه خلق برنامج حكائي مضاد يقوم على أساس «دعوى مضادة» أخرى، وإن كانت متضمنة، مفادها أن «قمرية تقتل بعد إكمال مكائدها السبع»، وبهذا يبرز أمامنا الطابع المزدوج لأي

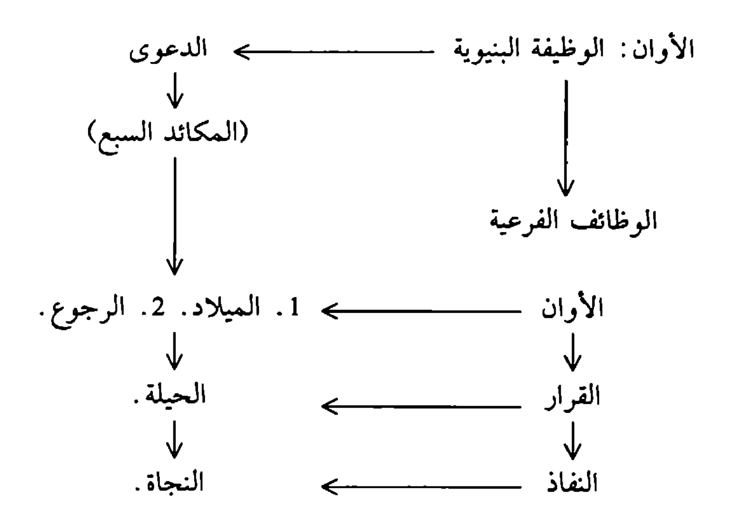
دعوى كيفما كان نوعها (مركزية- بنيوية). إنها تقوم على الاختلاف، وهو الذي يولد الفعل ونقيضه، ويدفعنا هذا في سبيل ربط الدعوى بالبرنامج الحكائي الذي يتولد عنها (وما يضمه من وظائف أو بنيات حكائية) إلى الذهاب إلى أننا أمام العمل الحكائي نكون دائمين بصدد البرنامج والبرنامج المضاد، ويمكننا تجسيد هذه الفكرة من خلال الشكل التالي :



شكل رقم 6: بنية الوظيفة الأساسية (الأوان)

هكذا نجد أنفسنا في الوظيفة الأساسية (الأوان) أمام الدعوى المضادة(قمرية تقوم بمكائد سبع) والدعوى المضادة (قتل قمرية)، وسيتولد عن هذه الدعوى المزدوجة برنامجان مضادان لكل واحد منهما وظائفه الفرعية (أوانه - قراره - نفاذه)، ويمكننا أن نتحدث عن كل واحد على حدة، وضمنه ندرج تحديدنا لمختلف الوظائف التي يتضمنها.

3.1.3.1. البرنامج الحكائي الأول: إن البرنامج الأول هو المتمحور حول أفعال قمرية. فهي تقوم، بحسب الدعوى بسبع مكائد، وإذا كان «أوان» المكيدة الأولى هو «فترة الميلاد»، والثانية عندما عاد إليها محاربا، وجرحته تحت الشجرة. ونجد الأوانات الأخرى تتحقق بعد كل رجوع من مكيدة جديدة : إذ كلما قامت قمرية بمكيدة تكون النهاية هي نجاة الملك سيف منها. أما القرار فيبرز مباشرة بعد الرجوع، إذ بواسطة الحيلة التي تنطلي دائما على الملك سيف تتم المكيدة الجديدة، ويظهر لنا النفاذ دائما في نجاة سيف من المكيدة ورجوعه سالما. لذلك يظهر لنا النفاذ متصلا دائما بالدعوى، ما دامت هناك سبع مكائد. لكن النفاذ النهائي حينما يتحقق بقتل قمرية، تتحقق الدعوى الأصلية (قمرية تقوم بسبع مكائد) وضمنيا (بعدها تقتل). ويمكننا تشخيص ذلك بواسطة الشكل التالي :



شكل رقم 7: البرنامج الحكائي 1. بنية الوظيفة الأساسية(الأوان).

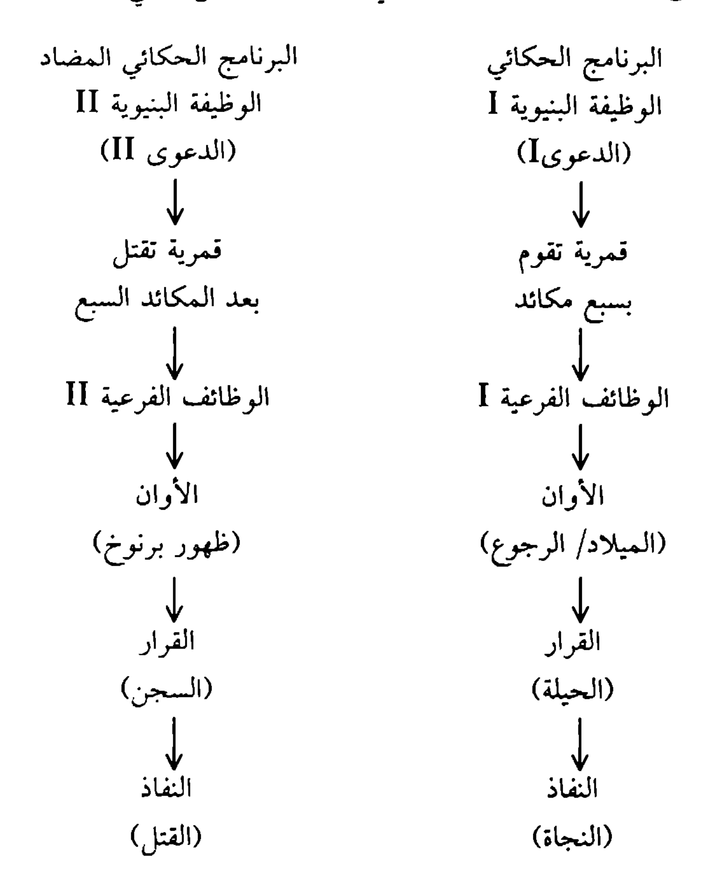
إن هذه البنية تأخذ شكلا دائريا : فهناك دائما مكيدة تتحقق في أوان محدد، ولها قرار خاص، ونفاذ واحد، وبعد كل رجوع من مكيدة تبدأ مكيدة جديدة، وهكذا سبع مرات إلى أن تقتل منفذة المكائد في النهاية، وبانتهائها يكتمل الأوان كوظيفة أساسية أولى. فكيف يبرز البرنامج الحكائي المضاد؟

4.1.3.1. البرنامج الحكائي المضاد : إذا كانت قمرية هي التي تقوم بالأفعال المولدة للحكي على المستوى الأول، (توالي المكائد المؤطرة للوظيفة الأساسية الأولى)، فإن الملك سيف وهو موضوع المكائد باعتباره صاحب الدعوى، لا يقوم بأي فعل مضاد ضد قمرية، فحتى عندما قتلتها عاقصة خاصمها ورام قتلها حتى تدخل رجاله (الحكماء) جميعا، وقالوا إنهم كانوا يودون القيام بما قامت به عاقصة منذ زمان.

لكن بعد المكيدة الرابعة، ونجاة الملك سيف من أرض السحرة وفج النار، وصحبة الساحر برنوخ له، يشكو سيف أمه إلى برنوخ، (القرار) مبرزا أنها سبب كل متاعبه، فيواجهها برنوخ بأعماله السحرية، في مرحلة وعاقلة في مرحلة أخرى بصناعة منطقة الجلد المدبوغ، كي لا تؤثر فيه مكائدها (نفاذات غير نهائية)، ومع ذلك تنفذ أعمال قمرية في سيف بحيلها المختلفة التي يخضع لها.

ومنذ التعرف على برنوخ الساحر يبدأ أوان البرنامج الحكائي المضاد. فهو الذي سيقوم بجملة أفعال ضد قمرية، تنتهي بقرار سجنها للحيلولة دون مكائدها ضد سيف. يوافق سيف على مضض، وبواسطة الحيلة مجددا تنجح قمرية في خداع سيف الذي يطلق سراحها، وتقوم بمكائد جديدة آخرها إحرازها على لوح عيروض الذي يحملها إلى ملك الصين لتأليبه

ضد سيف زاعمة أنه قتل بنته ناهد. يستعيد برنوخ الساحر لوح عيروض، وتجلبها عاقصة، وتقتلها، وبذلك يتحقق النفاذ، ولو شئنا تجسيد البرنامجين اللذين تتشكل منهما الوظيفة الأساسية الأولى(الأوان) على الصعيد الأفقي لاتخذت الشكل التالي:



شكل رقم 8: بنية الوظيفة الأساسية(الأوان)
ببرنامجيها الحكائيين

هكذ نلاحظ أن موضوع البرنامج الأول هو «سيف» (صاحب الدعوى)، لذلك تأتي كل الأفعال الحكائية (المكائد) للحيلولة دون بقائه حيا، أي أنها تأتي ضد الدعوى المركزية، وأن موضوع البرنامج المضاد هو «قمرية» باعتبارها عدوة الدعوى. وينتهي الأمر لفائدة صاحب الدعوى ضد عدوتها. ولا يعني الحسم لصالح البرنامج الثاني سوى تأكيد الدعوى المركزية التي تحقق نفاذ أوانها بموت قمرية (الأم الكارهة لولدها)، ويبدو لنا الصراع طويلا ضد أعداء الدعوى المركزية الآخرين (الحكيمان : سقرديس وسقرديون والملك سيف أرعد والحبشة).

1.3.1.5. نستخلص من خلال تحليلنا للوظيفة الأساسية (الأوان) أننا أمام :

1. بنية حكائية كبرى (لها بداية ونهاية) (حوالى 369 صفحة).

2. هذه البنية قابلة للتمفصل إلى وظيفة بنيوية (الدعوى) ووظائف فرعية (الأوان - القرار - النفاذ)

3. أن «الدعوى» البنيوية لها الطبيعة نفسها التي رصدنا مع الدعوى المركزية : إنها تنبؤ الطائر (الشيخ جياد)، أي «المعرفة السابقة» القابلة للنفاذ (المكائد السبع).

4. أن الدعوى لها طابع مزدوج، إذ يتولد عنها البرنامج المضاد. كل هذه العناصر، التي سجلناها على صعيد المحور الأفقي للوظيفة الأولى تؤكد لنا ما سبق أن رأيناه عندما كنا بصدد تحليل السيرة كلها على المحور عينه، وهي جميعا تبين لنا الطابع العام الذي ينظم بنية الإطناب، ويجعل كل مكوناتها تتكامل، وبانسجام لتحقيق البناء الكلي للبنية الحكائية سواء على الصعيد الأفقي أو العمودي، وكما حاولنا إبراز تكامل الوظائف المشكلة للوظيفة الأساسية (الأوان) على المحور الأفقي بناء على الدعوى البنيوية الناظمة، يمكننا تبين ذلك، أيضا على المحور العمودي.

1.3.2 المحور العمودي لوظيفة الأوان.

1.3.2.1. الإطار العام.

اختزلنا الوظيفة الأساسية (الأوان) أفقيا في الدعوى البنيوية، الناظمة للبنية الحكائية ككل في: «قمرية تقوم بسبع مكائد».

وتحليل هذه الدعوى كان مدار بحثنا في المحور السابق، ولتأطير الوظيفة نفسها عموديا، سنعتبر كل مكيدة من المكائد السبع بمثابة بنية حكائية صغرى، وذلك لأن البطل عندما تتخلص منه قمرية بواسطة مكيدة ما، ترمي به إلى فضاء جديد، يلتقي فيه بشخصيات جديدة، وتقع له أحداث جديدة.

ومعنى ذلك أن كل بنية حكائية، تتأطر بحسب المكيدة بين فعلين اثنين :

1. البداية : الرمي إلى مهلكة.

2. النهاية : الرجوع منها سالما.

وما بين هذه النهاية وتلك البداية تقع بنية حكائية جديدة. وبذلك يمكننا قراءة كل مكيدة قراءة مزدوجة : فمن جهة نتعامل معها في ذاتها باعتبارها إطارا له حيثياته الحكائية الخاصة (أوان- قرار)، ومن جهة ثانية ننظر في ما يتولد عنها من أفعال حكائية (قابلة للحكي)، ويمكننا تمثيل هذه العلاقة بين ما هو أفقي، وما هو عمودي على المستوى العام

من خلال ما يلي:

الوظيفة البنيوية ←—— الوظائف الفرعية (أوان- قرار- نفاذ)

المحور الأفقي ↓

قمرية تقوم بـ: ← 1 ← 2 ← 3 ← 4 ← 5 ← 6 ← 7 مكائد

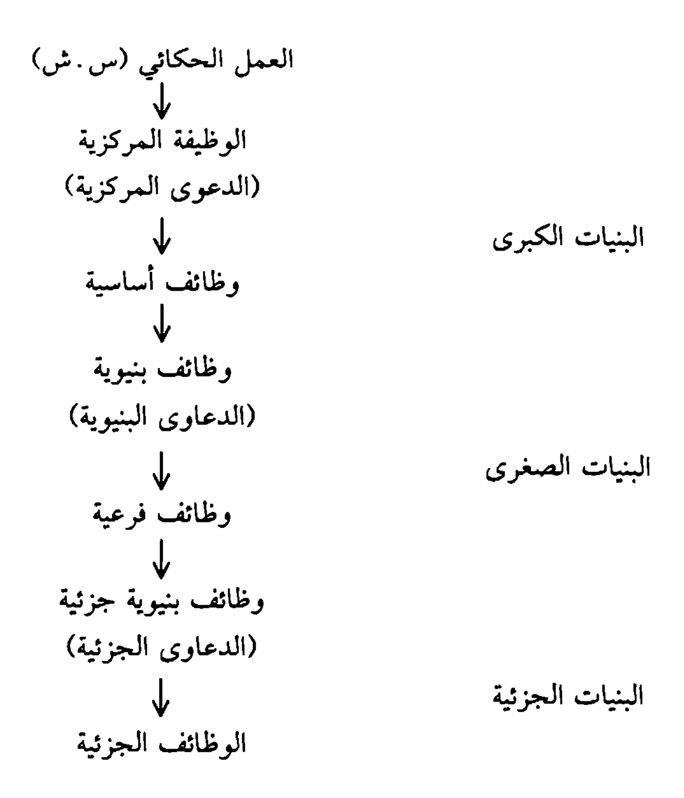
المحورالعمودي

[سبع وحدات حكائية]

شكل رقم 9: المحور الأفقي والعمودي للوظيفة الأساسية الأوان

إن الحكايات المتولدة عن المكائد السبع رغم كونها متضمنة غير مستقل بعضها عن بعض. إنها تترابط مجتمعة وتتداخل فيما بينها، ويعود سبب ذلك إلى كونها تدور حول شخصية واحدة (البطل). وبهدف تحقيق نوع من الانسجام على صعيد التحليل سننظر في كل بنية حكائية من هذه البنيات السبع من حيث هي بنية متكاملة تتمفصل إلى دعوى مؤطرة لوظائف هي نفسها التي تحدثنا عنها (أوان- قرار- نفاذ). ولتمييزها عن غيرها سنعتبر الدعوى (هنا) وظيفة بنيوية جزئية، والوظائف الأخرى وظائف جزئية، وإذا ربطنا هذا النوع من الوظائف بسابقاته سنجد أنفسنا أمام التمفصلات التالية: (انظر شكل 10 ص67).

وبناء على هذا الشكل، سنجد الوظائف الجزئية بدورها قابلة للتمفصل وصولا إلى أصغر وحدة حكائية على نحو ما سنبين. بل إننا سنجد بعض الوظائف الجزئية أيضا، قابلة لأن تصبح إطارا تتولد عنه وظائف جزئية فرعية، وهكذا دواليك، ويمكننا معاينة مختلف هذه التمفصلات الممكنة من خلال التجليات التي يقدمها لنا تحليل البنيات الحكائية الجزئية.



شكل رقم 10: بنية العمل الحكائي (السيرة الشعبية)

1.3.2.2. البنيات الحكائية الجزئية

رأينا في الإطار العام أن كل مكيدة تتضمن بنية حكائية متكاملة لها بداية ونهاية. نتناول الآن كل بنية حكائية في ذاتها من جهة، وفي علاقاتها بغيرها من جهة أخرى، ونعطي لكل بنية حكائية اسما خاصا يساعدنا على ضبطها وتمييزها عن سواها، لنتمكن بعد ذلك من تحديد وظائفها الجزئية المختلفة على النحو التالي:

1. وحش الفلا يعشق شامة.
2. سيف سام ولوح عيروض.
3. وادي الغيلان ووادي الطوادن.
4. أرض السحرة وفج النار.
5. السرطان الملون.
6. بستان الحكماء.
7. قمرية تستنجد بملك الصين.

تتفاوت هذه البنيات الحكائية الجزئية في الطول، وفي ما يتراكم فيها من أحداث، وفي ما تتضمنه من بنيات جزئية فرعية، لكنها تتضافر، مع ذلك مجتمعة لتقوم بوظيفتها، ليس فقط في بناء الوظيفة الأساسية(الأوان)، بل لتسهم أيضا في الوظيفتين الأساسيتين الأخريين (القرار - النفاذ)، وما يتولد عنهما من وظائف مختلفة (فرعية - جزئية..)

1. **وحش الفلا يعشق شامة** : تبدأ أحداث هذه البنية الحكائية الجزئية بعد رمي قمرية لولدها في الفلاة (م. I. ص29).

وتنتهي بزواجه من «شامة» بنت الملك أفراح (م. I. ص201)

إنها عمليا أطول بنية حكائية جزئية هنا، إذ تمتد على إحدى وعشرين سنة من عمر «البطل». لذلك لا غرابة أن نجدها تتضمن أحداثا كثيرة وبنيات حكائية جزئية فرعية، بل إنها تمتد إلى نهاية البنية الحكائية الجزئية الثانية (سيف سام، ولوح عيروض) حيث يتحقق زواج سيف من شامة، ويمكننا أفقيا تحديد «دعوى» هذه البنية الحكائية الجزئية في العنوان التالي: «التقاء الشامتين»، أو إذا أردنا صياغتها ك «جملة كبرى»، كما فعلنا، نقول: «سقرديون يمنع التقاء الشامتين». كيف ذلك؟

هذه الدعوى (البنيوية الجزئية) تتصل بالدعوى المركزية (نفاذ الدعاء)، ذلك لأن نفاذ الدعوى المركزية يتحقق من خلال تحقق دعاوى بنيوية وجزئية. وبناء على مبدأ التدرج، لكل شيء أوانه، ويظهر لنا ذلك هنا من خلال كون الحكيم سقرديون، ما أن رأى «البطل» وهو رضيع في بلاط الملك أفراح حينما حمله الراعي إليه حتى صرخ: «يا ملك الزمان إن صدقني حذري، ولم يخطئ زجري كما يعلم زحل أن الغلام... من غير جنسنا حيث إنه أبيض اللون ونحن سودان... والصواب أنك تقتله... لأني أخاف من تربية هذا الغلام، فيكون على يديه إنفاذ دعوة نوح (ع)، فيبدل وجودنا الى إعدام...» (ص31) كان ذلك حين «نظر الى وجه الغلام، فنظر الشامة على خده اليمين تنير... فحين نظره ألقى الله البغضاء في قلبه». ولا ننسى أن الحكيم سقرديون له علم ما يجري بسبب اطلاعه على الكتب القديمة والملاحم العظيمة. ثم بعد ذلك يخبر سقرديون الملك أفراح عن دعاء نوح، وعن الدور الذي يضطلع به سيف في إنفاذ الدعوى، وإحرازه سيف آصف بن برخيا... وحدثه عن سبب سواد الحبشة والسودان. وبينما سقرديون يحادث أفراح وصلت الزغاريد تنبئ الملك بميلاد بنت له، فحملت إليه، ووضعت الى جانب الغلام. فتأملها الملك وقال: «ما أحسن هاتين الشامتين!...»، (ص35) «فعند ذلك لطم الحكيم على رأسه، ومزق ثيابه ولباسه، ورمى عمامته الى الأرض واختبط ببعضه البعض، ونتف لحيته... وهو يصيح بأعلى صوته:... إني خائف من هاتين الشامتين واجتماعهما مع بعضهما». (ص35) وعندما يتعجب الملك ويسأله، يجيب: «اعلم يا ملك متى اقترنت هاتان الشامتان

على هذين الخدين، نفذت دعوة نوح (ع)». ويأمره بقتله أو قتل ابنته. (ص35)

إن المراد بالتقاء الشامتين هو الزواج. لكن الملك أفراح يستبعد عملية القتل، لأنه صبي، **ويعده بالعمل على عدم اقتران** الشامتين. فالحكيم يرى أن اقتران سيف بشامة معناه نفاذ الدعاء أو بدايته. وإذ نعتبر «التقاء الشامتين» دعوى الحكاية الأولى، لأن مختلف ما يتولد من حكي في هذه البنية ينجم عنها، بل إن هذه الدعوى ستلتقي مع الدعوى البنيوية (المكائد السبع)، لأنه حتى بعد زواج سيف من شامة، تعمل قمرية على تفريقهما برمي أحدهما (سيف) في وادي الغيلان، وشامة في وادي الطودان. الشيء الذي يبين لنا التقاء الدعاوى المركزية والبنيوية والبنيوية الجزئية وترابطها في توليد مختلف الوظائف سواء كانت أساسية أو فرعية أو جزئية.

بعد استخراجنا الدعوى البنيوية الجزئية، نحاول الآن معاينة الوظائف الجزئية، وقبل ذلك نود إبراز مختلف الوحدات الحكائية التي تضمها هذه البنية لنتمكن من تحديد هذه الوظائف على الوجه الأمثل. وكي لا نلجأ الى التلخيص نعتمد الطريقة التالية:

1. قمرية ترمي ابنها في الفلاة.
2. الصياد يحمل الغلام الى مدينة الدور عند الملك أفراح.
3. تنبؤ الحكيم سقرديون بأن الغلام هو الموعود (سيف).

0. الدعوى

4. ميلاد شامة، وتنبيه الحكيم الى خطر التقاء الشامتين:
   أ) دعاء نوح.
   ب) سبب سواد الحبشة.
5. وحش الفلا يربى الى جانب شامة.
6. صوت جنية يطلب إرضاع الغلام (أم عاقصة). [انظر 1]
7. بعد ثلاثة أعوام يحمل الغلام الى أفراح.
8. تربية الغلام الفروسية وفنون الحرب.
9. بعثه الى عطمطم خراق الشجر لاستكمال التداريب.
10. عطمطم يطرده لما رأى شجاعته الخارقة (على يديك نفاذ دعوة نوح).
11. وهو يسير الى غير اتجاه: اللقاء بالأعجمي: الحصول على السوط المطلسم.

I. الأوان

12. وصول وحش الفلا الى مدينة الدور: خيمة منصوبة للعروس شامة.

- وحش الفلا يقطع يد الجني المختطف بواسطة السوط.

13. وحش الفلا يطلب يد شامة نظير إنقاذها من المختطف.

II. القرار

14. سقرديون يطلب المهر: رأس سعدون الزنجي.

- قصة سعدون.

15. سعدون الزنجي يصير من رجال وحش الفلا.

16. سقرديون يريد حلوان شامة: كتاب النيل من مدينة قيمر.

17. سيف يخرج طالبا كتاب النيل:

I. أ - اللقاء بالشيخ جياد.

ب - اللقاء بالفارس الملثم (طامة).

ج - قصة كتاب النيل.

د - عاقلة تساعد سيفا على الدخول الى المدينة.

هـ - إمساك سيف، ورميه في الجب.

II. أ - عاقصة تنقذ سيفا من الجب.

ب - تحمله الى المختطف (انظر 12) سارق البنات وخاطبها.

ج - حلم ناهد (بنت ملك الصين اختطفها المختطف).

د - بعد قتله المختطف تحمله الى صومعة الشيخ عبد السلام.

III. أ - عاقصة تفرجه على

ب - الوادي الأول: قلنسوة الاختفاء.

- الوادي الثاني: الخاتم السحري.

IV. الرجوع الى مدينة قيمر.

أ - عاقلة تساعده على الدخول والحصول على الكتاب.

ب - الرجوع الى مدينة الحمراء

18. أثناء غياب وحش الفلا سقرديون يأمر الملك أرعد بخطبة شامة.

19. أرعد يبعث مناطح البغال خاطبا: الحرب مع سعدون الزنجي.

20. رجوع سيف حاملا الكتاب.

21. سقرديون يأخذ منه الكتاب ويبعثه الى الملك أرعد ليحفظه.

22. قمرية تبعد رجال ذي يزن، وترفض دفع الخراج الى أرعد.

23. أرعد يصالح الملك أفراح، ويأمره بمحاربة قمرية.

24. الملك أفراح وسيف يتوجهون الى الحمراء لمحاربة قمرية.

25. قمرية تحصن المدينة، وتخرج الى سيف لتصارعه.

26. تعرف قمرية على ابنها (رؤية العقد) وتلجأ الى الحيلة. (ص144)

نلاحظ بجلاء أن بداية هذه البنية الحكائية (1) تتجلى في محاولة قمرية قتل ابنها برميه في الفلاة. وأن النهاية رجوعه إليها محاربا (24). وما بين الإبعاد الأول والرجوع إليها:

1. أرضعت أم عاقصة الجنية الوليد في الفلاة (1)، وطلبت إرضاعه وإبقاءه عندها ثلاث سنوات (6). وعملية وضعه في الفلاة جعلته أخا لعاقصة التي تنقذه من العديد من المشاكل (الوقوع في جب ملك قيمر)، وتفريجه على عجائب الدنيا، ونقله من مكان الى آخر.

2. حمل الراعي إياه الى مدينة أفراح هيأ له الشروط للتربية والإعداد اللازم، كما أن طرد عطمطم إياه جعله يحصل على السوط المطلسم الذي يساعده على محاربة الجن (المختطف)، وهو يختطف شامة، أو يخطب عاقصة، أو يحفظ عنده بنات (ناهد) اختطفهن ليلة الزفاف.

3. عشقه لشامة جعله يصير ذا رجال (سعدون)، ويرحل لجلب كتاب النيل (وهو أساسي لنفاذ الدعوى). وفي رحلته هاته يتعرف على الشيخين الزاهدين (جياد وعبد السلام)، ويقوم بدفنهما. . .

إن هناك ترابطا وثيقا بين مختلف المواد الحكائية التي تضمها هذه البنية، ولا يمكن حذف أي عنصر من عناصرها، رغم ما تعرفه من تشعب واستطراد.

إن الدعوى البنيوية الجزئية هنا «التقاء الشامتين» هي مولد كل التراكمات الحكائية:

- الملك أفراح يربيه، ولكنه يترك أمر زواج شامة للحكيم.

- عطمطم يطرده لأن على يديه نفاذ الدعاء.

- سقرديون يرميه الى المهلكة الأولى (سعدون الزنجي)، والى المهلكة الثانية (كتاب النيل)، وقبل ذلك يأمر حكيما بتسخير الجني المختطف لسرقة شامة (12) كي لا يتزوجها سيف. ويستغل غياب سيف لجلب كتاب النيل، فيطلب من أرعد خطبة شامة لنفسه. أي أننا من الوحدة 12 الى الوحدة 20 أمام فعل مركزي واحد هو العمل على إبعاد سيف أو إبعاد شامة كي لا تلتقي الشامتان. لكن الدعوى المضادة هي «لقاء الشامتين»، ويتحقق أوانها مع رجوع سيف الى مدينة الدور ومعه السوط المطلسم حيث يقطع يد المختطف ويقع في حب شامة (12)، ويبدأ القرار مع خطبته إياها وعمله على تحقيق كل ما يطلب منه

من أجل النفاذ الذي سيتحقق بعد البنية الحكائية الثانية.

هكذا نلاحظ أن هذه البنية الحكائية تتكامل مكوناتها على الصعيد الأفقي من خلال دعوى محددة ومزدوجة:

أ - العمل على عدم بقاء البطل والحيلولة دون لقاء الشامتين (قمرية - الحكيم سقرديون - أرعد - عطمطم...).

ب - مساعدة البطل على البقاء حيا، وعلى الزواج من شامة (أم عاقصة تهدد المربيات بعدم الإساءة إليه - الشيخ جياد وعبد السلام - الحكيمة عاقلة - عاقصة...).

هذه البنية الحكائية بوظائفها الجزئية المتكاملة تتضمن بدورها مجموعة من الوحدات الحكائية يمكن ترتيبها على النحو التالي:

1. إعادة حكي حكاية دعاء نوح على حام على لسان الحكيم سقرديون.

2. قصة سبب سواد الحبشة والسودان على لسان الحكيم نفسه.

وهما يأتيان في سياق تأليب الحكيم سقرديون الملك أفراح وحثه على قتل الغلام أو ابنته شامة.

3. قصة عطمطم خراق الشجر: الفارس الذي لا نظير له، والذي بعث إليه أفراح الغلام وحش الفلا ليعلمه فنون الحرب، وليتقي تحرش سقرديون الدائم به وأمره بقتله. استكمل وحش الفلا خمس عشرة سنة ونجح في القيام بما يقوم به عطمطم الذي عندما رأى أفعال وحش الفلا مع الشجرة «فرمى تاجه... وقلع نعليه، ولطم على رأسه حتى تفعقعت جملة أضراسه، ولطم بيديه على خديه... وقال لوحش الفلا لعلك أنت الذي على يدك إنفاذ دعوة نوح... فاخرج من أرضنا... وفي أي وقت وجدناك قتلناك... وخرج هاربا وللنجاة طالبا...». (ص41-42)

4. اللقاء مع الأعجمي والحصول على السوط المطلسم: خرج وحش الفلا مطرودا من عطمطم وسار راجلا ثلاثة أيام حتى وصل غارا ووجد الى جانبه أعجميا (عبد لهب) قرأ الكتب، ورأى في الغار سوطا مطلسما موعود به غلام اسمه وحش الفلا. ومن خلال الكتب عرف أوان حضور الموعود بالسوط فانتظره، وكان القرار من خلال نزوله الى الغار وحصوله على السوط (النفاذ)، وقتله عبد لهب الذي أراد نزع السوط منه بالحيلة.

5. تدبير سقرديون للحيلولة دون الزواج بأمر المختطف بأخذ شامة.

6. قصة سعدون الزنجي وبطولاته، ونجاحه في قطع الطريق ورجاله.

7. قصة كتاب النيل (17).

وهي تتضمن حكاية الشيخ جياد وقصة طامة التي تعرفت على أن سيفا يتزوجها، فتخرج للقائه، والحيل التي تقوم بها عاقلة لمنع حكماء المدينة من التعرف عليه، الى أن خرج معها سيف وتم رميه في الجب. كما تتضمن قصة المختطف مع البنات، وخصوصا ناهد التي ترى في الحلم من يحدثها بقرب خلاصها ورجوعها الى بيتها، وأنها موعودة بالزواج من سيف. وقصة الشيخ عبد السلام الموعود بدفن الملك سيف إياه.

إن قصة كتاب النيل وما تتضمن من وحدات حكائية، مثلها مثل حكاية السوط المطلسم تقوم جميعا على:

I) **دعوى محددة**: هي أن البطل «موعود» بـ:

1. الحصول على السوط والكتاب.

2. اللقاء بالشيخين جياد وعبد السلام وأنه سيدفنهما.

وهذان الشيخان سيظهران منذ البنية الحكائية الثانية على هيئة طائرين.

3. الزواج من طامة بنت الحكيمة عاقلة وناهد بنت ملك الصين.

4. قتل الجني المختطف.

وهذه الدعوى كما نلاحظ هي من طبيعة الدعاوى المختلفة (معرفة سابقة تأتت عن طريق الرمل (الحكيمة عاقلة) أو الكتب والملاحم (الأعجمي) أو الحلم (ناهد) أو المعرفة بالغيب (الشيخان).

II) **الأوان**: يظهر أوان الحصول على السوط بعد الطرد من عند عطمطم، وصحبة سعدون والكتاب بعد طلب الزواج من شامة. في حين يبرز قطع اليد الأولى للمختطف بعد تدبير سقرديون، وقتله نهائيا بعد تعرض المختطف لعاقصة عندما رمي سيف في الجب. ويظهر أوان اللقاء بالشيخ جياد عند التوجه للحصول على الكتاب، وبالشيخ عبد السلام بعد قتل المختطف.

III) **القرار**: يبرز القرار في إقدام وحش الفلا على المغامرة والتوجه وحيدا لمحاربة سعدون وتحصيل الكتاب، ونزوله الغار وذهابه مع عاقصة الى المختطف، ولقائه بالشيخين.

IV) **النفاذ**: يتحقق نفاذ الحصول على السوط المطلسم وقتل المختطف ودفن الشيخين والحصول على الكتاب داخل هذه البنية الحكائية. أما الزواج بطامة فلا يتحقق إلا في بداية الوظيفة الأساسية الثانية (القرار)، وبناهد في الوحدة الحكائية (5) السرطان الملون. وسبب تأخر نفاذ الزواج الموعود راجع الى قسم سيف ألا يتزوج امرأة قبل شامة.

ويمكننا إنجاز التحليل نفسه عندما قامت عاقصة بتفريج سيف على العجائب وحصوله على قلنسوة الاختفاء (التي تحتجزها طامة عندها، وقسمها بألا تمكنه منها إلا بعد الزواج، تماما كما وقع له مع ناهد التي رفض الزواج منها فدعت عليه بأن يأتيها عريان جوعان، ودعاؤه عليها بأن يجدها عمياء (وسيتحقق هذا في قصة السرطان الملون). وكذلك في حصوله على الخاتم السحري في الوادي الثاني.

نتبين من خلال التحليل أن البنية الحكائية الجزئية الأولى وهي تنهض على أساس وظيفة بنيوية جزئية (دعوى التقاء الشامتين)، وما يتولد عنها من وظائف جزئية: الأوان (محاربة المختطف بالسوط المطلسم)، والقرار (طلب الزواج من شامة، والذهاب الى الحصول على المهر والحلوان)، تولدت عنها بنيات حكائية جزئية فرعية (قصة عطمطم - سعدون - كتاب النيل - قصة المختطف - قصة الشيخين. . .) لكل منها وظيفة بنيوية فرعية (الدعوى الفرعية: البطل الموعود . . .) تولدت عنها وظائف جزئية فرعية (أوان - قرار - نفاذ). ونلاحظ بشكل خاص أن الراوي يحقق بعض الدعاوى (الحصول على السوط المطلسم - دفن الشيخين الصالحين - الحصول على الكتاب. . .) لارتباط نفاذها ببنيات حكائية أخرى (قتل المختطف - الظهور [الشيخان] في الوحدة الحكائية الثانية - تسليم كتاب النيل لسقرديون)، لكنه في الوقت نفسه يؤجل نفاذ دعاوى أخرى (التقاء الشامتين - الزواج بناهد وبطامة)، لأن نفاذ هذا الزواج يتصل بوحدات حكائية أخرى بحضور عناصر جديدة.

وتعجيل تحقق النفاذ وتأجيله يبين لنا بجلاء كون الراوي يحسن نسج الأحداث والوظائف وحبكها بدقة متناهية على نحو ما سنعاين. ونستخلص من خلال طريقة اشتغال الوظائف المختلفة أن هناك تكاملا بين الدعاوى ومختلف الوظائف المتصلة بها سواء على الصعيد الأفقي أو العمودي. وإذا أخذنا هذه الدعاوى وحاولنا ترتيبها بحسب المستوى الذي توجد فيه أفقيا وعموديا نجد أنفسنا أمام الشكل التالي:

1. البنية الحكائية الصغرى	1 - المكيدة الأولى (رمي الغلام في الفلاة).
2. البنية الحكائية الجزئية	2 - منع التقاء الشامتين:
3. البنية الحكائية الجزئية الفرعية	3 - سيف موعود بـ:
	- السوط المطلسم.
	- لقاء الشيخ جياد وعبد السلام.
	- كتاب النيل.
	- الزواج من طامة.
	- قتل المختطف.
	- الزواج من ناهد.

تشترك هذه الدعاوى جميعا في كونها تسجل قبل وقوعها. ويتم هذا التسجيل بوساطة المعرفة السابقة. فيكون «التوقع» و«الفعل دون الوقوع» هو ما يحدد أويؤطر مختلف الأفعال اللاحقة. ويظهر تكاملها في كون كل واحدة منها لها أوانها الخاص ونفاذها المحدد بتوفر شروط خاصة ومناسبة. فالمكيدة الأولى ولدت نشأة سيف في كنف الملك أفراح وتعرفه على شامة التي تولدت عنها الحيلولة دون الزواج (سقرديون)، فكانت دعوى سقرديون مولدة لرحلة البطل للحصول على كتاب النيل ولمختلف الأحداث التي وقعت له.

هذا التكامل يؤدي كذلك إلى تداخل هذه الدعاوى من جهة ظهور الدعاوى المضادة، وتضمين بعضها البعض. فالحصول على كتاب النيل له وظيفة مزدوجة فهو في المدى القصير يعتبر حلوانا للزواج من شامة، ولكنه على المدى البعيد شرط أساسي لإجراء النيل في الوظيفة الأساسية الأخيرة. كما أن تحصيل الكتاب يوازيه التعرف على الزواج بطامة، لكن نفاذه لا يتم إلا في الوظيفة الأساسية الثانية، وفي قصة المختطف (الزواج بناهد) تظهر دعوى الزواج بها من خلال دعاء كل من سيف وناهد على بعضهما، لكن نفاذ الدعاءين لا يتحقق إلا في الوحدة الحكائية الخامسة، وهكذا دواليك.

إن تكامل الدعاوى وتداخلها يجعلنا من جهة أولى بوضوح أمام:

1. التضمن: بما يوفره من توالد بنيات حكائية من رحم بنية أصلية (دعوى).

2. التضمن المزدوج: بما يتيحه من إمكانات لتفاعل مختلف مكونات البنيات المختلفة، مهما كانت تحققاتها، قريبة أو بعيدة، وبما يتولد عنها من برامج حكائية مزدوجة

تقوم على التضاد. كما أنه من جهة ثانية، يبين لنا بجلاء ترابط مختلف مكونات المادة الحكائية: فهناك دائما وظيفة مركزية تقوم على الاختلاف، وتظل تنشطر مولدة وظائف أخرى من الطبيعة نفسها. ومهما تم الابتعاد عن الوظيفة المركزية نجد خيوطا وثيقة تصلها بمختلف الوظائف الأخرى سواء على الصعيد الأفقي أو العمودي.

هذه الصورة التي حاولنا رصدها بصدد البنية الحكائية الجزئية الأولى تتخذ الملامح نفسها في البنيات الحكائية الأخرى، ومادامت البنيات الحكائية (2-3-4-5) متشابهة فإننا نتحدث عنها في نطاق البنية الثانية.

لوح عيروض وسيف سام :

عندما يعود سيف إلى أمه محاربا في نهاية البنية الحكائية الأولى تتوسل بالحيلة لإنجاز المكيدة الثانية، فتخبره أنها دفنت أموال أبيه تحت شجرة، وهناك تجهز عليه بالسيف حتى تثخنه. فيظهر الطائران ويخبرانه بمضغ أوراق الشجر ووضعها على مواطن الجراح. شفي الملك سيف وقام متوجها لا يدري إلى أين، تماما كما وقع له بعد طرده من قبل عطمطم. فيلتقي بإخميم الطالب الذي يقول له :«أنا محكوم بقضاء حاجتك، وأنا أنتظرك منذ واحد وعشرين عاما»، (م. I ص 157)، ويساعده على دخول كنز سام، والحصول لوح عيروض الجني الذي كان يستخدمه سام، وكذلك على سيفه، ويخبره أنه موعود بالزواج من بنته الجيزة.

أثناء غياب سيف، قمرية تخبر سقرديون بقتلها ابنها، فيأمر الملك أرعد بخطبة شامة، ويتم تجهيز العرس، وقتها يعود سيف على كاهل عيروض، فيخبره بما جرى، فينقذ شامة، ويتزوجها، وليلة الزفاف تحتال عليه أمه لتأخذ منه لوح عيروض، وبعد دخول سيف على شامة (نفاذ التقاء الشامتين)، تأمر قمرية عيروضا بأن يحمل سيفا إلى وادي الغيلان، وشامة إلى وادي الطودان، وتلك المكيدة الثالثة.

نلاحظ أن هذه البنية الحكائية الجزئية الثانية تسير في مجرى سابقتها، فهي تأتي تضمينا للحكاية الإطار (المكيدة الثانية)، وهي تستوعب دعوى جزئية ووظائف جزئية على هذا الشكل:

- الدعوى : سيف موعود بلوح عيروض وسيف سام اللذين اصطنعهما سام لسيف لأنه يحتاج إليهما لنفاذ الدعوى المركزية ووكل بهما من يحفظهما منذ ذلك الزمان إلى عهد إخميم الطالب الذي ظل ينتظره منذ 21 عاما، وعندما ضرب إخميم الرمل تبين له قرب أوان ظهور صاحب اللوح والسيف، وأنه يتزوج بابنته الجيزة (دعوى جديدة).
- الأوان : المكيدة الثانية.
- القرار : الدخول إلى الكنز، وإنجاز التعاليم حرفيا، لكن سيفا يخالف الوصية،

فترميه الأرصاد خارج الكنز، ويساعده إخميم على الدخول ثانية.

- النفاذ : الحصول على اللوح والسيف.

وضمن هذه البنية الحكائية يتحقق نفاذ البنية الحكائية الثانية (التقاء الشامتين)، وذلك لأن هذا النفاذ كان مشروطا بحضور عامل جديد هو عيروض. وهنا نلاحظ بجلاء تداخل مستويات البنيات الحكائية المختلفة وتكاملها وترابطها، وكما حصل سيف على اللوح والسيف، فهو موعود بهلاك الغيلان، ولذلك اصطنع له الحكيم ذخيرة خاصة (البنية الثالثة)، ومن خلال الحلم يكلم الهاتف برنوخ الساحر ويدعوه إلى الدخول في الإسلام ومساعدة سيف عندما ترميه أمه بعد رجوعه من وادي الغيلان، إلى أرض السحرة وفج النار، فيتحقق النفاذ ويعود برنوخ مع سيف بعد حروب طاحنة مع السحرة إلى حمراء اليمن، ويشكو سيف أمه إلى برنوخ الساحر، فيواجهها، وكانت قد احتالت على سيف وأخذت منه اللوح وأمرت عيروضا أن يرميه إلى جبل قاف، فسلط عليها برنوخ المرض فمعكت اللوح فوضع سيفا في بلاد الصين (أوان نفاذ دعاء ناهد وسيف الذي رأيناه في البنية الحكائية الجزئية الأولى) فيسير سيف عريان جوعان فيلتقي بالصياد الذي يصطاد السرطان الملون، وكان يظهر لهم واحد في السنة، فيظهر وقت وصول سيف اثنان يأخذ واحدا، وتكون ناهد عمياء، وقد قتل أبوها الملك الأطباء الذين عجزوا على شفائها، فيكون النفاذ بمعالجة سيف إياها بواسطة السرطان الملون.

وبعد المكيدة السادسة وعاقصة تحمل سيفا يطلب منها النزول في بستان الحكماء، ويترصد منية النفوس (أم مصر) فيأخذ ثيابها الريشية كي لا تعود إلى بلادها ويتزوجها، وأخيرا، وبعد نجاح قمرية من الخروج من السجن، وتكون طامة قد نجحت في قتل ناهد بعد أن استثنت نساء سيف الأخريات، تأمر قمرية عيروضا أن يحملها إلى بلاد الصين عند أبي ناهد مؤلبة إياه ضد سيف زاعمة أنه قتل ابنته بعد أن حملها إلى بلاده، وتنتهي هذه الوحدة الحكائية بالحرب مع أبي ناهد، وقتل قمرية.

3.2.3.1. هذه الصورة التي حاولنا استخراجها باعتماد سيرة سيف بن ذي يزن من خلال اشتغالنا بالوظيفة الأساسية الأولى (الأوان) هي نفسها التي نجدها في باقي الوظائف الأساسية، ونجدها أيضا في باقي السير، الشيء الذي يجعلنا نستنتج، ورأينا ذلك بوضوح من خلال «الوظيفة المركزية»، أن البنيات الحكائية واحدة في مختلف السير، وإن اختلفت التجليات بحسب موضوع أحداث السيرة وشخصياتها والموضوعات التي تركز عليها، لذلك فعندما انطلقنا من بنية الإطناب كبنية مشتركة كنا ننطلق من خصوصية مميزة للسيرة الشعبية، وآن لنا استثمار ما تحقق لدينا من تحليل كلي أو جزئي لتشخيص بعض ملامح السيرة الشعبية من حيث «حكائيتها»، باعتماد الوظائف منطلقا للوصف، وأساسا للتحليل.

4.1 تركيب:

1.4.1. إن بنية الإطناب التي جعلناها مدار بحثنا في البنيات الحكائية من خلال الوظائف، وهي تتأسس من خلال طريق اشتغالها على مبدأ الاختزال، ومبدأ التراكم، جعلتنا نبحث في السير الشعبية أفقيا وعموديا، وذلك بغية معاينة مدى تماسك مختلف مكونات المادة الحكائية. وأدى بنا هذا إلى القيام بعدد من التمفصلات (كبرى - صغرى - جزئية)، جعلتنا نستنتج نهوض كل سيرة على **وظيفة مركزية** هي أساس **تولد** مختلف البنيات الحكائية، وإلى **وظائف أساسية** هي مركز **تشعب** مختلف البنيات أفقيا وعموديا.

وإذا استرجعنا التحليل الجزئي التي قمنا به بصدد الوظيفة الأساسية وما تفرع عنها من خلال سيرة سيف وجدنا الدعوى المركزية: «نفاذ الدعاء» تتولد عنها دعاوى ودعاوى مضادة هي أساس كل البرامج الحكائية المولدة عنها. فنفاذ دعاء نوح ولد على طول النص دعوى مضادة: «ضد نفاذ الدعاء». وخلال الوظيفة الأساسية "الأوان"، رأينا «المكائد السبع» دعوى بنيوية مضادة، أطرت الوظيفة بكاملها، وتولدت عنها دعوى مماثلة «عدم التقاء الشامتين». التي تولدت عنها دعاوى مضادة «الوعد بـ. . .» هكذا نلاحظ الطابع الاختلافي للدعاوى، والاشتراك من حيث الطبيعة (الدعاء - الرمل- الحلم - القسم- الوعد . .) وكل هذه الدعاوى تتكامل وتتداخل وتترابط، وذلك من خلال كون الوظائف المتصلة بها تتحقق داخل بنيات أخرى، ومن داخل البنيات الجديدة تتولد دعاوى جديدة وهكذا دواليك.

كما رأينا أن الوظائف المتولدة عن تلك الدعاوى باعتبارها وظائف مركزية أو بنيوية تسير وفق النسق نفسه (أوان - قرار- نفاذ) الشيء الذي يبين لنا كون الخطاطة الكلية التي أقمناها سواء على الصعيد الأفقي أو العمودي لها كفايتها في رصد مختلف البنيات الحكائية. ويعود السبب في ذلك إلى الاستراتيجية التي حددناها للعمل، وهذه الخطاطة تنسحب بشكل عام على كل السير الشعبية، وستتاح لنا إمكانية إعادة توظيفها في جوانب أخرى من البحث على سير أخرى.

2.4.1. ساعدنا التحليل على المستوى الأفقي، والعمودي من ملامسة أنواع متعددة من البنيات الحكائية، وهي تنتظم وفق الخطاطة التي حددنا، من تأكيد بعض المفترضات التي قدمناها في كتاب الكلام والخبر باعتماد مبدأ التراكم في تحديد الأنواع السردية (خبر - حكاية من جهة، وقصة - سيرة من جهة ثانية)، وهكذا يمكننا أن نقدم ما يدعم ذلك التوجه بالذهاب إلى أن السيرة الشعبية، وهي تضم بنيات حكائية متعددة ومختلفة، تضم مختلف الأنواع السردية الأصلية (الخبر - الحكاية - القصة)، وفي هذا الاتجاه يمكن اعتبار:

1 - الدعوى (كيفما كانت، وفي أي مستوى) بمثابة الخبر مكثفا في نهاية الحكاية أو

ولكنه يأتي مقدما في مطلع الحكاية أو القصة، ليدفع إلى السؤال كيف كان ذلك؟ ويبدو لنا هذا واضحا في «دعاء نوح» الذي تقدمه لنا كتب الأخبار والتاريخ بنفس الصورة التي نجدها في السيرة، و«سبب سواد الحبشة والسودان»، إنها أخبار من طبيعة خاصة : وستتاح لنا فرصة الرجوع إلى هذه النقطة عندما نتحدث عن االشخصيات والزمان.

2 - الوظيفة الأساسية (الأوان مثلا في سيرة سيف) بمثابة القصة (سيف وقمرية)، أو قصة حمزة أو عنترة في بلاط الفرس.

3 - الوظائف الفرعية بمثابة الحكايات. ويمكن في هذا النطاق الإشارة إلى بعض الحكايات (ذات البنيات المتشابهة في مختلف السير الشعبية) والتي نجد لها نظائر في حكايات الليالي، كما وقع لسيف عندما طرد من كنز سام، وحكى للجيزة وهي ملثمة حكايات سندبادية خالصة، ونجد هذا واضحا في العديد من الحكايات التي نجدها في سير بني هلال وسيرة عنترة وذات الهمة، وسواها، سواء تعلقت بالعشق أو الفروسية أو الشهامة، والتي تزخر بها المصنفات الأدبية العربية، ويتأكد لنا هذا أكثر في الوظائف الفرعية الجزئية والتي سجلناها، إبان تحليل مقاطع حكائية من سيرة سيف، بالنظر إلى العناوين التي اختزلناها مثل : السوط المطلسم، والسرطان الملون» وما شاكل هذا من الأعجوبات والكرامات التي تزخر بها السير الشعبية كلها، والتي تعزى إلى الشيخ جياد أو الخضر أو الست نفيسة أو زينب أو الملك الصالح في سيرة الظاهر، أو إلى سيف أو السندباد أو مختلف أبطال الحكايات العجيبة أو كرامات الأولياء سيان.

4 - إن "السيرة الشعبية" هي جماع مختلف الوظائف الأساسية كما حددناها، وهي تتولد على وظيفة مركزية.

وبهذا نلاحظ أن مبدأ التراكم وهو يفيدنا في ضبط البنيات الحكائية المختلفة، يمكننا أيضا من تحديد مختلف البنيات الحكائية وأساسها النوعي بتمييزها عن غيرها من البنيات المشابهة أو المخالفة.

3.4.1. ويمكننا تذييل هذا التركيب بنقطة أخيرة تتصل بالبنيات الحكائية، من جهة بنية الإطناب بالحديث عن التحولات الحكائية، وذلك بهدف معاينة الترابط بين مختلف البنيات مما يعضد انتظامها وتماسكها.

إن هناك مجموعة من الضوابط والصيغ التي يتحقق بواسطتها التحول من بنية حكائية إلى أخرى ، والتي نجملها في الصيغ التالية:

1 - قال الراوي انه كان في قديم الزمان.

- فهذا ما كان من أمر الملك،،، وأما ما كان من أمر . . .

لتسجيل التحول من مقطع حكائي إلى آخر، وليتم إعلان نهاية وحدة حكائية، وبداية أخرى:

2 - وقعدوا في هناء وسرور. . . وفي بعض الأيام. .

أما افتتاح بنية حكائية جديدة فيكون إما من خلال الشخصية التي تتحول إلى راو مثل :

3 - فقال له : اعلم أيها الملك أنه كان . .

أو باستعمال الصيغ التالية :

4 - فبينما هم في مثل ذلك الحال، وإذا بـ. . .

5 - وكان السبب في ذلك سبب عجيب، وأمر مطرب غريب، وذلك أنه . .

6 - وسنرجع إلى سياق كلامنا الأول . . .

إن هناك صيغا كثيرة يلجأ إليها الراوي بين مختلف البنيات الحكائية، وسنعود إليها عندما نبحث الفضاء. وتبين لنا من خلال توظيفها أن عند الراوي قصدا خاصا ومحددا يكمن في أنه يقدم لنا «نصا واحدا» ومتكاملا، وأن كل ما يمكن أن يبدو للسامع أو للقارئ استطرادا أو خروجا عن السياق غير صحيح لأن كل ما يوظف في مجرى الحكي له موقع ودور. ولهذا تكثر التنبيهات من قبل الراوي إلى المتلقي (وكان السبب، ولنرجع إلى سياق كلامنا الأول. .) أو ما شاكل هذا من التعليقات. وكل هذه الصيغ حين تأتي بهذا القصد تدعم ما ذهبنا إليه بصدد تكامل البنيات الحكائية المختلفة وترابطها وتداخلها.

هذه السمة تنطبع بها كل السير الشعبية باستثناء القسم الأول من سيرة بني هلال، ولاسيما الجزء الذي يتعلق بقصص الغرام والفروسية والتي تتمحور كل واحدة منها حول فتى من فتيان بني هلال، حيث تبدو لنا من خلال صيغ كل قصة، ولاسيما البداية والنهاية أننا أمام قصة شبه مستقلة، ولكننا بالنظر إلى القسم الأول بكامله (باعتباره بنية حكائية كبرى)، سنجد صلات ضمنية ومباشرة بين كل القصص، وعلى مستويات عدة.

4.4.1. إذا كانت السير الشعبية تلتقي فيما بينها على أصعدة عديدة، فإنها تختلف، من حيث بنيتها الحكائية عن العديد من الأعمال السردية العربية، وليبرز ذلك من خلال المميزات التالية:

1 - الإطناب : إنها بنية تعتمد بشكل خاص على الإطناب على مستوى الحدث أو الوظيفة، الشيء الذي يجعل تواتر الأحداث وتوالدها الدائم يسهم بدور كبير في تعدد البنيات الحكائية وتنوعها واختلافها، وهذا العامل يعطيها إمكانية استيعاب عدة برامج حكائية، وعدة بنيات حكائية نجد العديد منها في غيرها من الأعمال الحكائية.

2 - يساهم الإطناب كذلك في جعل السيرة الشعبية ذات بنية حكائية مختلفة عما نجده في الأمثولة أو الحكاية العجيبة أو القصة أو غيرها من الأشكال البسيطة أو المركبة، بل إنها

باستيعابها لمختلف الأجناس والأنواع والأنماط العربية السابقة عليها تبدو أقرب ما تكون مما يمكن أن نسمها بـ «موسوعة حكائية» شاملة ضمنها الراوي مختلف مداركه ومعارفه الحكائية المختلفة. غير أنها «الموسوعة» القائمة على أساس تام ومتكامل ومنسجم.

3 - إن بنية الإطناب والبعد الموسوعي أعطيا السيرة الشعبية طابعا تنفرد به عن باقي الأعمال الحكائية، ويتجلى في كونها، وهي عمل حكائي، تصبح «نصا ثقافيا جامعا». لذلك لا عجب أن نجد مختلف الأنواع الحكائية مستوعبة ومتضمنة في نطاق هذا العمل الحكائي الجامع.

5.4.1. هذه الخلاصات تظل ناقصة، وسيتم إكمالها بالنظر إلى باقي الجوانب التي سنعمل على تحليلها، كما أن الجوانب نفسها ستمكننا من تعميقها وإضاءتها بالصورة الملائمة التي تسعفنا بتحصيل المراد من تحليل السيرة الشعبية باعتبارها نصا حكائيا له خصوصياته وسماته المتميزة، وله كذلك «حكائيت» ـه الخاصة والمتفردة.

هوامش الفصل الأول:

1. عبد الحميد يونس: الحكاية الشعبية - المكتبة الثقافية، 1968، ص 59-60.
2. ألفة الإدلبي: نظرة في أدبنا الشعبي. م.م. ص 117-118.
3. محمد رجب النجار: التراث الشعبي. ع. 5/ 6، 1983، مر. مذ. ص 15-16.
4. نبيلة ابراهيم: سيرة الأميرة ذات الهمة. م.م. ص 106.
5. فاروق خورشيد: أضواء على السير الشعبية. م.م. ص 29-30.
6. U. Eco, Lector in Falbula, Grasset, 1985, P. 117.
7. شميدت (1973)، مر.مذ. ص 145.
8. إيكو، 1985، ص 117.
9. فان ديك، 1973، مر.مذ. ص 182. وانظر كذلك:

T.Van Dijk, Some aspects of text grammars; La haye, Mouton, 1972, P. 271.

10. انظر فاروق خورشيد، 1964، مر.مذ. ص 20.
10. ريكو، 1985، مر.مذ. ص 134.
11. T.Todorov, "Les catégories du rcit littéraire", in Communications n 8, 1966, P.123.
12. B. Tomachevski, Thématique, in: Théorie de la littérature, Seuil, 1965, P. 263.
13. V.Propp, Morphologie du conte, seuil, 1970, P. 29.
14. يظل مفهوم الحدث متصلا بالفعل، ويستعمل استعمالات كثيرة بحسب الاتجاهات، ولاسيما في الدراسات الأنجلو أمريكية. انظر ميك بال، مر.مذ. (1985)، ص13.
15. انظر معنى «الحافز» في نصوص الشكلانيين الروس(مر. مذ) ص 269، وكذلك في :

T.Todorov, O.Ducrot, Dictionnaire encyclopédique des sciences du language, Seuil, points, 1972, P. 281.

16. ف. بروب، 1970، مر. مذ. ص31.

17. ك. بريمون، 1973، مر. مذ. ص71، وانظر كذلك دراسته:

C.Bremond, "Les bons récompensés et les mechants punis". in Sémiotique narrative et textuelle, OP. Cit. P. 96.

18. غريماس، 1970، مر. مذ. ص 157.

19. غريماس وكورتيس (1979)، مر. مذ. انظر تحديد مفهوم الوظيفة (ص 150)، ومفهوم المسار الحكائي (ص 242).

20. ر. بارث، (1966)، مر. مذ. ص 10.

21. G.Thinès et A.Lempereur, Dictionnaire général des sciences Humaines, Ciaco, 1984. Image, P. 481.

22. انظر معنى «الدعوى» في لسان العرب لابن منظور (مر. مذ).

23. بعد أن انتهيت من هذه التحديدات، وجدت وأنا أبحث في كشاف التهانوي تقسيمه الجملة إلى جملة صغرى وكبرى، وأن «الكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة».
انظر التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، مر. مذ. ص 247.

24. نجد صدى لهذا الدعاء في كتب التاريخ، كما يقدمه لنا المسعودي بقوله: «يقول أهل الأثر إن نوحا (ع) دعا عليه (حام) بتشويه الوجه، وسواده، وأن يكون ولده عبيدا لولد سام»:
المسعودي (أبو الحسن علي)، أخبار الزمان ومن أباده الحدثان، دار الأندلس، بيروت، 1983، ص86.

25. ش. عبد الحكيم، السير والملاحم الشعبية، مر. مذ. ص196.

26. بطاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. I م. II، 1985، ص 550.

27. انظر دلالة «الكلب» و«الضبع» و«الأسد» في كتب تفسير الأحلام: ابن سيرين، تفسير الأحلام الكبير، دار الكتب العلمية، 1988 وكتب الحيوان: الدميري (كمال الدين)، حياة الحيوان الكبرى، دار الفكر، بيروت، (د-ت).

28. ابن سيرين، مر. مذ. ص351.

29. ابن أبي الدنيا القرشي(أبو بكر)، مجابو الدعاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986 تحقيق محمد عبد القادر عطا.

30. U.Eco, structures de monde, in: lector in Fabula, Op.Cit, P.160.

31. ابن كثير الدمشقي، النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، القاهرة (د-ت).

32. بصدد الموجهات انظر: غريماس، 1983، مر. مذ. ص 67.

الفصل الثاني

الشخصيات ، الفواعل ، العوامل
في السيرة الشعبية

«أخبرني أيها الفارس الجحجاح :
من انت يا سيد البطاح ؟ يا من أزلت عني الهموم
والاتراح ، وابدلت خوفي بالسرور والافراح»

سيرة سيف ، م.1. ص 57.

2 . 0 تأطير

2 . 0 . 1 تعتبر الشخصية أهم مكونات العمل الحكائي، لأنها تمثل العنصر الحيوي الذي يضطلع بمختلف الأفعال التي تترابط وتتكامل في مجرى الحكي. لذلك لاغرو أن نجدها تحظى بالأهمية القصوى لدى المهتمين والمشتغلين بالأنواع الحكائية المختلفة. ولم يشذ دارسو السيرة الشعبية العربية عن هذه القاعدة. لقد جعلوا البحث في الشخصية محور انشغالهم، ومحط عنايتهم. غير أن اهتمامهم الأساس انصب على البعد المرجعي التاريخي للشخصية. فراحوا يبحثون في عمق الصلات التي تجمع السير بالشخصيات التاريخية التي يزخر بها التاريخ العربي، محاولين إبراز التحولات التي طرأت على هذه الشخصيات وهي تنتقل إلى العمل الحكائي. لقد تجشموا عناء البحث في التاريخ مقارنين، ومستنتجين، وعاملين على تنحية مختلف الترسبات الحكائية أو الأسطورية التي تراكمت بفعل العملية الخيالية الإبداعية بغية الوصول إلى الملامح «الحقيقية» والصافية للشخصية في السير الشعبية كما هي في التاريخ.

2 . 0 . 2. نجد مثالا لهذا الصنيع فيما أقدم عليه م. كنار[1] وهو يتخصص في بحث سيرة الأميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب حيث يوصله البحث الدقيق والصبور إلى استنتاج أن هناك تحويلا ملحميا وقع في السيرة وخاصة في القسم الأول منها من خلال حديث السيرة عن بعثة الأمير الصحصاح مع مسلمة بن عبد الملك إلى القسطنطينية. وكان الأصح أن يكون البطال هو الذي خرج مع مسلمة لأنه عاش في هذه الحقبة. إن دور البطال أعطي للصحصاح، وحول البطال إلى القسم الثاني من السيرة. وعلى غرار المنحى نفسه، يذهب إلى أن الأصل هو أن تعزى الملحمة إلى بني سليم (وليس إلى بني كلاب) لأن هذه القبيلة هي التي كانت حامية هذه المنطقة (ملطية) تحت إمرة عبيد الله وابنه عمرو. وعلى هذا النحو يسير في قراءة شخصيات سيرة ذات الهمة مقارنا بينها وبين شخصيات تاريخية. يبدو ذلك في ما يقوله عن عبد الوهاب بن الأميرة ذات الهمة من أنه يجمع ذكريات

شخصيتين تاريخيتين هما عبد الوهاب بن بخت مولى الأمويين وصاحب البطال، وأنه قتل قبله بسنوات. وعبد الوهاب بن إبراهيم العباسي الذي كلف مع الحسين بن قحطبة سنة 757م/ 140هـ بغزو القسطنطينية وإقامة رباط بملطية كما يقول البلاذري.

ويذهب كل الذين درسوا سيرة سيف بن ذي يزن من عرب ومستشرقين إلى أن «سيف أرعد» ملك الحبشة حكم فعلا من سنة 1344 إلى 1372م، وأنه اضطهد المسلمين خلال فترة المماليك، وأن الخيال الشعبي نقل البطل الجاهلي(سيف) إلى عصر المماليك، وجعله يحارب سيف أرعد[2].

إن إيلاء الجانب التاريخي المقارن، والموضوعاتي والنفسي ما يستحق من العناية في تناول الشخصية أمر مهم. إنه بلا ريب يضيء لنا جوانب مهمة جدا عن السيرة وتشكلاتها وتحولاتها وصلاتها بالسياقات الاجتماعية والتاريخية التي تبلورت فيها. لكن قيمة مختلف هذه الدراسات تظل محدودة جدا، لأن عملها ظل يتصل بشكل خاص بما قبل النص، في حين أن ما يشغلنا هنا بالأساس يتجلى من جهة في قراءة النص بهدف الكشف عن مختلف بنياته الداخلية، ومن جهة ثانية في النظر إلى الشخصية كمجموعة من العلامات والبنيات التي تستمد وجودها وكيانها المستقل من داخل النص. وهي بذلك تتطلب أن ينظر إليها في ذاتها ومقوماتها التي تمنحها صفتها الشخصية المميزة التي تكتسبها في علاقاتها مع غيرها من الشخصيات التي يزخر بها النص الحكائي.

3.0.2 هذا المنحى يؤكد ما سرنا عليه في تحليل الأفعال ـ الوظائف ويمكننا من تحقيق الملاءمة العلمية التي جعلناها وكدنا. ولإنجاز هذا العمل بالصورة التي نود ننطلق من الأسس التالية:

1. النظر في الشخصية في السيرة كما هي مقدمة من خلال مختلف تجلياتها وأبعادها المتحققة وهي عندنا ثلاثة أبعاد (الصفات- الأفعال- المقاصد).

2. ربط الشخصيات بالوظائف المركزية والأساسية.

3. اختزال الشخصيات المتعددة والمتراكمة بحسب علاقاتها بالأفعال التي تقوم بها أوتقع عليها إلى مجموعات بهدف استجلاء بنياتها المشتركة والمختلفة.

4. البحث في العلاقات التي تربط بينها في مجرى الحكي.

هذه الأسس الموجهة هي التي ستقودنا في رصد مختلف ملامح ومظاهر «الشخصية» في السيرة الشعبية وهي **تقوم بالفعل** أو يقع عليها. أما الشخصية وهي **«تتكلم»** فيمكن البحث فيها في غير هذا البحث. وإذا كانت هذه الأسس وليدة إعمالنا النظر في السير الشعبية العربية فهي كذلك وليدة تفاعل إيجابي، وسجال علمي مع نظريات سابقة أخذنا

منها، ورمنا التفاعل معهـا بصورة تمكننا من بلورة تصور متكامل بقدر ما هو منفتح عـلى الاجتهادات الأخرى والسالفة مفتوح على العطاء والإغناء. وذلك مايمكن تبينه في هذه التنويرات.

4.0.2 تنويـر:

استقطب مفهوم الشخصية، وكل ما يتصل به من مفاهيم، الفكر الأدبي منذ أرسطو وحتى الآن. وظل المشتغلون به ينظرون إليه دائما بحسب المنظورات الثقافية والأخلاقية المتحكمة أو السائدة. غير أن أهـم الإنجازات في هذا المضمار تحققت مع بروب في دراسته للحكاية العجيبة، وفي التطورات الخصبة التي تحققت مع السيميوطيقا الأدبية، والاجتهادات التي ظهرت بعد ذلك.

ينطلق غريماس في تأملاته حول النماذج العاملية[3] من تحديد مستويين للوصف وهو يناقش أعمال الأسطوري دوميزيل. لقد انطلق هذا الأخير، وهو يحاول وصف العالـم الإلهي من خلال تحليله واحدا واحدا، من ممثليه باتباع الطريقة المزدوجة التالية :

1- اختيار إله معين، وجمع متن يبدو من خلاله هذا الإله «عاملا». ومن خلال استخراج مختلف أفعاله ووظائفه، كوّن دائرة فعلية خاصة به.

2- اعتماد متن مواز يتضمن كل الصفات التي يتصف بها، والتي تبرز من خلال أسمائه أو نعوته والعمل على تحليل «المظهر الأخلاقي» للإله.

يستنتج غريماس أن هذا العمل يجعلنا أمام تعريفين ممكنين للإله :

ينطلق الأول من اعتباره إلها من خلال «الفعل»، لكن فعاليته تعتبر أسطورية. فهو عامل في عالـم ايديولوجي. في حين نجد الثاني يموقعه باعتباره عاملا، من خلال تصور أخلاقيات جماعية محددة.

لا تناقض بين التعريفين، يلاحظ غريماس، فالإله يمكن أن يتحرك وفق أخلاقياته الخاصة. ومن ثمة يميز غريماس بين مستويي التحليل ذاهبا إلى أن الوصف لايمكن أن يتم إلا بعد استخراج العوامل (المحتوى) : أي وصف «العوالم الجزئية» التي توجد فيها العوامل وتتحرك. وإنجاز هذا التحليل يستدعي فرضيات مثل :

1- ما هي العلاقات المتبادلة، ونمط الوجود المشترك للعوامل داخل العوالم الجزئية ؟

2- ما هو المعنى الذي نعزوه إلى العوامل ؟ وما هي طبيعة فعالية العوامل ؟ وإذا كانت تحولية، فما هو الإطار البنيوي لهذه التحولات ؟

أعتبر طريقة الاشغال التي يحددها غريماس هنا أساس التمايز بين مختلف أنماط تحليل

الشخصيات لأنها تجسد لنا الاختلاف البيّن بين مجمل التصورات تجاه الشخصيات في المنظورين ماقبل البنيوي، والبنيوي. فإذا كان المنظور الأول كما يبين لنا ذلك فيليب هامون[4] يتحدد بحسب نماذج سوسيولوجية (سامية - منحطة)، أو بالرجوع إلى نموذج نفسي، أو شخصي (نسبة إلى الشخصية Personnalité)، يخلط بين الشخص والشخصية، ولا يميز بين التجربة الواقعية والنصية، لأنه يتأسس على تصور ثقافي وايديولوجي خاص ذي أصول عقلانية أو مسيحية، أو أخلاقية فردانية، فإن المنظور الثاني، أدخل تغييرا جذريا على مفهوم الشخصية الذي صار يعالج بمفاهيم منطقية صورية ورياضية. ويعلق هامون بأن هذه «النظريات البنيوية المثيرة، يبدو أن هدفها كان السعي إلى تشييد لغة علمية منسجمة، أكثر من الوصول إلى أنماط اشتغال العمل الأدبي» (ص. 17).

وداخل المنظور الثاني (البنيوي)، نجد اختلافات مهمة في رصد الشخصيات، وطرائق تحليلها. فإذا كان غريماس، ينجح في إقامة نظرية للعوامل، بعد تطويره للوظائف عند بروب[5]، فإن تودوروف[6] والسرديين حاولوا معالجتها، باعتبارها صوتا سرديا أكثر منها عنصرا حكائيا[7]. وفي هذا الإطار يذهب بارت إلى إبراز أن مسألة تصنيف الشخصيات لما يتم حسمها، رغم محاولات غريماس، وبريمون وتودوروف. ذلك لأن الصعوبة الحقيقية التي تقدمها مسألة التصنيف هاته ترتبط بمكان (أي وجود) الذات في أي موئل عاملي، كيفما كانت الصياغة النظرية، وذلك بسبب تعدد الشخصيات ومواقعها[8].

ولقد نجح فليب هامون، وهو يحاول الاستفادة من أعمال السيميوطيقيين، ويركز على البعد الأدبي الذي أهمله السيميوطيقيون، أن يقدم تحليلا متكاملا للشخصيات، ولكل ما يتصل بها في مختلف أعماله[9] وخاصة دراسته حول «لشخصي في الرواية» التي انطلق فيها من تحليل روايات زولا الذي اعتبره الروائي الكبير الذي يخلق شخصيات «حية». لذلك نجده وعلى خلاف المشتغلين بالشخصية يهتم ببعديها «التخييلي» و «الوظيفي» مسجلا أن الدراسات السردية الحديثة اهتمت بالبعد المركبي للحكي، وأهملت القضايا المهمة التي تطرحها مقولة تراتبية النسق، والتي يراها تكمن في :

- قضية التمييز بين الشخصيات الأساسية والثانوية.
- قضية الهيمنة من خلال هيمنة وحدة أو مستوى تنظيمي على آخر.
- قيود التلفظ، وعلاقاته بالملفوظ (ص. 24).

نعاين فعلا من خلال مختلف الدراسات أن مفهوم الشخصية وما يتصل به، يظل يثير الاهتمام والتنوع في معالجته بسبب تنوع المنطلقات، وتعدد الاتجاهات. ولكل منها، مهما حاولت الاحاطة والشمول، حدودها التي تظل متصلة بالأسس التي تحددها للمقاربة،

والإطار النظري الذي يحكمها. وتظل لأبحاث يوري لوتمان[10]، وهنري ميتران[11] بصدد الشخصية ملاحظات مهمة، وتأطيرات غنية يمكن أن تفيدنا في مقاربة هذا المكون الحكائي، وإبراز دوره المهم في مسار الحكي.

لقد أثار مفهوم الشخصية العديد من الدارسين والباحثين العرب والمغاربة. وفي أعمال عز الدين بونيت حول الشخصية المسرحية[12] رصد مهم ودقيق للعديد من الآراء والتصورات بصدد الشخصية سواء في النظريات الأساسية أو في المسرح. ونجد الشيء نفسه في دراسة سعيد بنكراد[13] حول الشخصية في الرواية لدى حنا مينة. ويكرس حسن بحراوي في دراسته للرواية المغربية فصلا خاصا عن الشخصيات[14]. ويمكن لمن يريد أن يطلع على مختلف الآراء عن الشخصيات أن يعود إلى هذه الأعمال، بقصد الوقوف على خصوصيتها، وما تثيره من طرائق متعددة في المعالجة، والوصف والتفسير.

انطلاقا من الروح التي انتهجها دوميزيل وناقشها غريماس، وإنجازات فيليب هامون أحاول البحث في الشخصية من خلال أبعادها الثلاثة، كما وضحت في مستهل هذا التقديم، وذلك لأني أرى أن الشخصية (باعتبارها مفهوما عاما) في السيرة الشعبية لها خصوصيتها وملامحها الخاصة، والمتنوعة. ولقد تبين لي بعد أن ميزت الشخصية وهي تفعل، عن الشخصية وهي تتكلم على غرار السرديين، وبين الشخصية والفاعل والعامل أن جي روشيه وهو يبحث في «التنظيم الاجتماعي» يسجل أن التراتبية السبرنيطيقية بين الأنظمة الفرعية الأربعة للفعل(Action) تتوزع إلى دائرتين:

1. الأدوار والجماعات وتقع في أسفل السلم.

2. المعايير والقيم، وتوجد في أعلى السلم.

ويؤكد أن الدائرة الثانية أهم من حيث المعلومات، وذلك بناء على أن المكونات البنيوية للنظام الاجتماعي، كيفما كان نوعه يتشكل من :

1 الأدوار : وهي التي تحدد أشكال الانتماء واشتراك الأفراد في مختلف الجماعات (دورالأب، دور الأستاذ. . .)

2. الجماعات: وتتشكل حول مجموعة من القيم والأفكار، ،،

3. المعايير: وتتجلى في مختلف النماذج الاجتماعية.

4. القيم : التوجهات المرغوبة، أو كل ما يراد تحقيقه[15].

وباعتبار السيرة الشعبية «نصا» متكاملا بمختلف مكوناته، نتحدث عن «مجتمع» السيرة، أو «عالمها» كما نفعل بصدد أي عمل. ومن خلال «مجتمع السيرة الشعبية» يمكننا أن نتحدث عن :

1. الشخصيات من حيث صفاتها، وهي تتأطر ضمن «جماعات» اجتماعية أو عوالم لها خصوصيتها الوجودية، أو الحيوية.

2. الفواعل : وهي الشخصيات حين تضطلع بدور ما، أوتنجز فعلا أو حدثا، كيفما كان نوعه

3. العوامل : وهي الفواعل التي تنجز أفعالها وفق معايير محددة، أو قيم خاصة. هذه المعايير أو القيم هي التي ندرجها ضمن «المقاصد» المرغوب في تحقيقها.

بهذا التمفصل، وبهذه الأبعاد الثلاثة، نحاول رصد مختلف ما يتشكل منه مجتمع السيرة الشعبية، تحذونا في ذلك رغبة الإمساك بمختلف البنيات، والعلاقات والوظائف.

2. 1 امبراطورية الشخصيات :

2.1.0.1 يزخر عالم السيرة الشعبية بمختلف أصناف وأشكال الشخصيات، إلى الدرجة التي يصعب معها عد هذه الشخصيات أو إحصاؤها. شخصيات كثيرة تظهر، وأخريات تختفي. وبما أن السيرة على صعيد المادة الحكائية تقوم على الإطناب الذي تتولد من خلاله، وبشكل دائم، بنيات ووحدات حكائية جديدة، كان من اللازم أن تبرز وباستمرار شخصيات جديدة تتصل بإحدى تلك البنيات أو الوحدات. الشيء الذي دفعنا إلى اعتبار السيرة الشعبية، وبدون مبالغة، «امبراطورية للشخصيات».

في هذه الامبراطورية تتعدد الأجناس والطوائف، وتختلف السمات والملامح. قد تشترك هذه الشخصيات في بعض المقومات، أو الصفات، لكنها إلى جانب ذلك تظل تحتفظ بمميزاتها وقسماتها الخاصة. إنها بكلمة وجيزة لا حصر لها. وتستحق لوحدها دراسة خاصة ومتفردة. لذلك نجد السؤال التالي يفرض نفسه علينا بإلحاح : كيف يمكن ضبط هذه الشخصيات وحصرها ؟ **وكيف يتأتى لنا رصدها وتنظيمها؟**

2.1.0.2. هذا هو السؤال الملح الذي يواجهنا، ويفرض نفسه علينا. فهناك من جهة العديد من الشخصيات «المرجعية» التي تحيل إلى بعض الحقب التاريخية، والتي نجد العديد من المصنفات تتناولها بطريقة أقرب، أو أبعد من طريقة تناول السيرة إياها. وهذا النوع من الشخصيات **قابل للإدراك**، وإعادة التشكيل من خلال المقارنة مع ما تقدمه لنا المصنفات التاريخية المختلفة. وهناك من جهة ثانية العديد من الشخصيات «التخييلية» التي ساهم الراوي في تشكيلها وإضفاء طابع الحياة عليها بجعلها تعايش الشخصيات المرجعية، أو تعيش إلى جانبها. وإذا كان هذا النوع الثاني له الكثير من الملامح «الواقعية» التي تجعله **قابلا للتصور**، فهناك نوع ثالث من الشخصيات يختلف اختلافا جوهريا عن

السابقين. إنها الشخصيات «العجائبية» ذات الملامح المفارقة لما هو قابل للإدراك أو التصور وذلك لكونها مباينة لما هو مرجعي أو تجريبي، الشيء الذي يجعلها **قابلة للتمثل أو التوهم**.

إننا نجد أنفسنا من خلال هذه الأنواع الثلاثة ننتقل من الشخصيات الممكن إدراكها إلى الممكن تمثلها. وبينهما نصادف كمًّا هائلا من الشخصيات المتعددة الملامح والمتداخلة الصفات. والتي ما أن نتصور أنها أميل إلى نوع حتى نتبين أنها تنزع نحو آخر. وهذه السمات تجعل تمييزنا النوعي لا يخلو من تبسيط. فالشخصية المرجعية القابل إدراكها نجدها كلما تقدمنا في تشخيصها وتحليلها أميل إلى النوع القابل للتمثيل والتوهم. وهكذا دواليك. تتداخل الشخصيات، وتتعدد ملامحها إلى الحد الذي يصعب معه الاطمئنان إلى التميزات التي تقدمها لنا مختلف النظريات حول الشخصية. تلك النظريات التي تأسست في أغلبها على ما تقدمه النصوص الروائية الواقعية. (نظرية فيليب هامون على وجه التحديد)[16]. لهذه الاعتبارات، فإننا ننطلق في تحليل الشخصيات في السيرة من خلال ما تقدمه لنا السيرة نفسها. وإذا ما استعنا ببعض المفاهيم مثل «الشخصية المرجعية»، فإننا نستعمل ذلك بكثير من المرونة ولا نحمل المفهوم كل إيحاءاته. ومن خلال التحليل نتدرج في تقديم التحديد الملائم.

إن تمييز الأنواع الثلاثة: المرجعي، التخييلي، العجائبي، نعتمده فقط مدخلا لحصر العوالم الشخصية وتحديدها وتنظيمها، وإبان تناول كل نوع سنقف عند الخصوصيات التي تمكننا من ملامسة مختلف الجزئيات و التفاصيل. وإلى جانب التمييز المذكور، نجد للشخصيات المتعددة الصفات الخارجية والداخلية الخاصة. وسيكون من الضروري الوقوف عند هذه الصفات المختلفة لأنها تمكننا من تبين الأفعال التي تضطلع بها تلك الشخصيات عندما نتحدث عنها باعتبارها فواعل. والوقوف عند هذه الصفات كفيل كذلك بجعلنا نعاين الدور الذي قام به الراوي في رسم هذه الشخصيات وإضفاء الطابع الذاتي على كل منها. كما أن هذا البعد يساعدنا على تلمس مختلف هذه الصفات وما تمثله من قيم مختلفة سعى الراوي إلى تجسيدها بصورة حية، كما يمكن تبين ذلك عندما نتحدث عن العوامل.

وأخيرا، يمكن أن ننطلق من بعد آخر من الأبعاد التي يمكننا من الجواب عن السؤال الذي نطرح بصدد الضبط والتنظيم، ويتعلق بدور الشخصية في مجرى الحكي، أي من خلال حضورها في عالم المادة الحكائية، ومدى تواترها فيه. وانطلاقا من مبدأ التواتر هذا، يمكننا التمييز بين شخصيات رئيسية وهي التي تتواتر على طول النص، وتضطلع فيه بدور مركزي وشخصيات أساسية، وهي أيضا تضطلع بدور مركزي في الحكي، ولكنها تختفي في لحظة من اللحظات، مخلية دورها لشخصية أساسية أخرى. وهناك ثالثا

شخصيات عادية، وهي تظهر وتختفي، ويكون دورها في مجرى الحكي أقل من غيرها.

2.1.0.3. لقد جعلنا هدفنا المركزي الإمساك بالشخصيات في السيرة الشعبية من حيث هـي «ذوات» لها ملامحها الخاصة، ومن حيث هي «في ذاتها» لذلك اعتمدنا المبادئ التالية في رصدها :

1. المبدأ الأول: الشخصية والتجربة. والمقصود بالتجربة العادية أو الطبيعية، لذلك رتبناها وفق ما هو قابل للإدراك أو التصور أو التمثل، مع مابينها من وشائج تتميز السيرة الشعبية بإضافتها. وسيمكننا هذا المبدأ من تحديد العوالم الكبرى، أو البنيات الكبرى للشخصيات.

2. المبدأ الثاني: الصفات الملازمة. وهذا المبدأ متصل بالأول إلا أنه أخص منه. لأنه إذا كنا في المبدأ الأول ميزنا بين عوالم الانتماء الكبرى، فإننا في الثاني، داخل كل عالم يمكننا أن نقف عند الصفات الخاصة.

3. المبدأ الثالث: التواتر. إن درجة حضور الشخصية مبدأ أساسي للتمييز وذلك بناء على الدور الذي تضطلع به في مجرى الحكي.

تتداخل هذه المبادئ أو المعايير التي ننطلق منها لتقديم الشخصيات في ذاتها وستمكننا مجتمعة من خلال الخلاصات التي ننتهي إليها، من تشكيل صورة متكاملة عن امبراطورية الشخصيات هاته، ومن الانتقال إلى الحديث عن هذه الشخصيات وهي تضطلع بالفعل : أي وهي فواعل.

هذه هي الأسس التي نعتمد في اقتحام عالم الشخصيات في السيرة الشعبية بهدف محاصرتها والإمساك بمختلف عوالمها وسوف لا نكون مضطرين للسير على نهجها خطوة خطوة، لأنها متداخلة، ولكنها ستكون محددة، ومؤطرة لمختلف مراحل التحليل التي نتبعها في الرصد والتحديد.

2.1.1. البنيات الشخصية الكبرى:

2.1.1.0 نقصد بالبنيات الشخصية الكبرى العوالم التي تنتمي إليها الشخصيات من جهة علاقتها بالتجربة الطبيعية. ويهمنا بالدرجة الأولى أن نقف عند هذه العوالم ـ البنيات، ليتأتى بعد ذلك الوصول إلى استخراج العلاقات التي تربط بينها. إذ من خلال هذه البنيات وعلاقتها يمكن تشكيل الصورة الكلية لعالم الشخصيات في السيرة الشعبية.

لقد استثمر الراوي الشعبي كل معرفته ودرايته بعوالم المخلوقات التي تشكلت لديه ومن خلال معلوماته المختلفة عن الكائنات الحية فوظفها بشكل أو بآخر في هذه السيرة أو

تلك. وجعلها تدخل في علاقة مع «الانسان» باعتباره مركز مختلف الشخصيات. ويبدو لنا أن المعارف التي استغلها الراوي في توظيفه للشخصيات تتكون من مصادر ثقافية متعددة. فهناك من جهة كتب التاريخ والجغرافيا و الكونيات وكتب الرحلات والعجائب. وإذا كانت هذه الخلفية النصية تنتمي بوجه أو بآخر إلى الثقافة العالمة، فهناك من جهة ثانية مصادر أخرى تكمن في الثقافة الشعبية بمختلف أشكالها وتجلياتها. ويمكننا ونحن نتتبع البنيات الشخصية الكبرى أن نتبين بوضوح آثار تلك الخلفيات النصية في بناء الشخصية وإلى جانبها يمكن أن نعاين ماآلت إليه تلك الشخصيات وهي توظف في مجرى حكائي لتكتسب طوابعها الخاصة، أي وهي تنبض بالحياة.

2.1.1.1 نميز بين ثلاث بنيات كبرى للشخصيات، وذلك لتحقيق الغايات التي سجلناها في تقديم هذا الفصل.

هذه البنيات تضعنا أمام ثلاثة أنواع من الشخصيات هي : المرجعية والتخييلية والعجائبية. ومع ما بين هذه البنيات من اختلاف نجد بينها كذلك ائتلافا، يمكننا الحديث عنه عندما ننتقل إلى العلاقات التي تصل هذه الشخصيات بعضها ببعض.

2.1.1.1. الشخصيات المرجعية : نسم بعض الشخصيات بأنها مرجعية لإمكاننا تكوين فكرة عنها خارج السيرة الشعبية. ومعنى ذلك أن الراوي استقاها من عوالم نصية أخرى (كتابية - شفاهية) ووظفها في سيرته الشعبية، محافظا على بعض ملامحها المرجعية، ومانحا إياها رنة أخرى. وهذا الجانب هو الذي دفع العديد من الدارسين للسيرة الشعبية إلى إجراء قراءات تاريخية تنزع إلى إزالة الأبعاد الملحمية المتراكمة للوقوف على الملامح المرجعية الصافية. لايهمنا نحن الدخول في هذا المجال، وإذ نعد هذه الشخصيات مرجعية، فذلك من باب التصنيف الذي لا تترتب عنه نتائج مناقضة لمنطلقاتنا. ويكفي التنبيه إلى تشديداتنا على كون الراوي أعطى لهذا النوع من الشخصيات طابعا خاصا، لنتبين إلى أي مدى أن البعد المرجعي ليس سوى إطار أقيمت عليه بناءات غير مرجعية أو مرجعية «زائفة». وهذا مادفعنا إلى التعامل مع الشخصيات في ذاتها وبغض النظرعن طابعها المرجعي.

عندما نلقي نظرة سريعة إلى عناوين السير نجد كلا منها يتصل بشخصية مرجعية. وبالوقوف عند نسبة السيرة الشعبية إلى شخصية معينة يمكننا التمييز بين نوعين اثنين :

أ- شخصيات مرجعية : ونجدها واضحة من خلال هذه الأسماء : سيف بن ذي يزن - الزير سالم -عنترة بن شداد - بنوهلال- علي الزئبق[17] - الظاهر بيبرس. إن كل هذه الشخصيات ذات بعد مرجعي وتاريخي محدد. ويمكن أن نصادف هذه الأسماء باستمرار في كتب الأدب والشعر، وكتب التاريخ. إنها بمعنى آخر شخصيات مستقاة من التاريخ

العربي والإسلامي، اتخذها الراوي الشعبي موضوعا للحكي لغايات وأبعاد يمكننا تحديدها عندما ننتهي إليها.

ب - شخصيات شبه مرجعية : والمقصود بذلك أنه من الصعوبة بمكان أن نقطع بصحة مرجعيتها إما لغياب المعلومات التاريخية عنها، وإما لأنها تعرضت لتحويرات كبرى، جعلت تأكيد بعدها المرجعي يحتاج إلى تأويل معين لإثبات ذلك. نجد مثالا لذلك مع شخصيتي البطال وعبد الوهاب[18] في سيرة الأميرة ذات الهمة. أو كما نجد في سيرة سيف التيجان وحمزة البهلوان، وفيروز شاه. فسيف التيجان تؤكد السيرة نسبته إلى شرحبيل بن سبأ، وتجعل نسبه يمتد إلى هود (ع). ورغم كون هذه النسبة «ملفقة»، فلا يمكن تأكيد صحة وجود هذه الشخصية أم لا. ويمكن قول الشيء نفسه عن حمزة البهلوان. إذ رغم محاولة محمد رجب النجار[19] إضفاء بعض الملامح التاريخية عليه، يظل حمزة البهلوان شبه مرجعي، شأنه في ذلك شأن فيروز شاه المستقى من الشاهنامة، وهي محاولة لتسجيل التاريخ القومي الفارسي من منظور حكائي أو ملحمي[20].

إن هذه الشخصيات ببعديها المرجعي أو شبه المرجعي، تضعنا وبشكل مباشر أمام «عوالم تاريخية» محددة الملامح، سواء تم تجسيد تلك الملامح مع الحفاظ على روح المواد التاريخية، أو تم من خلال تطعيمها بعناصرخارجية لا صلة لها بالتاريخ المدون أو المتعارف عليه. وفي هذه الحالة يستوي المرجعي وشبه المرجعي بغيره من أنواع الشخصيات التي سنقوم برصدها، لأنها في كل الحالات تقدم إلينا من زاوية مغايرة وبتفاصيل وجزئيات يقتضيها العمل الحكائي.

تظهر لنا تلك الملامح التاريخية بجلاء من خلال ظهور شخصيات عديدة في مختلف هذه السير. وطبيعي أن تتعدد هذه الشخصيات المرجعية مادام العديد من الشخصيات المنسوبة إليها هذه السير ذات طبيعة مرجعية. فالحديث عن عنترة يقتضي الحديث عن عبلة وبني عبس، ومختلف الشخصيات المعروفة في الجاهلية سواء كانوا فرسانا أو شعراء. كما أن الحديث عن بني كلاب وبني سليم في سيرة الأميرة ذات الهمة ومن خلال تناول حقبة تاريخية طويلة تمتد من العصر الأموي إلى خلافة الواثق في العصر العباسي، يستدعي الحديث عن الخلفاء هارون الرشيد والأمين والمأمون ونكبة البرامكة، والصراع بين العرب والفرس، وسوى ذلك من الأحداث التاريخية، والشخصيات التاريخية المعروفة التي اضطلعت بالعديد من تلك الأحداث. كما أن توظيف هذه الشخصيات التاريخية (المرجعية) في مختلف هذه السير يصاحبه توظيف شخصيات أخرى مرجعية في المسار الحكائي مثل الأنبياء (نوح - إبراهيم، سليمان - هود - الخضر.) أو أولياء أو زهاد، أو ملوك من التاريخ غير العربي (كسرى - قيصر - هرقل. .) إنه عالم من الشخصيات المرجعية، أو شبه

المرجعية يقدم إلينا بالكثير من المعلومات المتداخلة مع إضافة أشياء أخرى عديدة تتجاوز ما هو معروف أو مشهور عنها في مختلف المصادر التي وصلتنا عنها، الشيء الذي يدفعنا إلى الحديث عن مرجعيتها بشكل نسبي، لأن الإضافات التخييلية عنها، يمكن أن تفرض علينا إلحاقها ببنية الشخصيات الكبرى الثانية (التخييلية). لكن ما يحول دون ذلك، يكمن في كون توظيف هذا النوع من الشخصيات المرجعية وبهذا الكم الهائل وفي مختلف السير الشعبية (ونسبيا باستثناء سيرتي حمزة البهلوان، وسيف التيجان)، لايخلو من دلالات وأبعاد كان الراوي الشعبي يرمي إلى تجسيدها، وسنحاول الوقوف عند بعضها في نهاية هذا الفصل، وبعضها الآخر عند حديثنا عن الزمن.

2.1.1.2. الشخصيات التخييلية : نقصد بالشخصيات التخييلية مختلف الشخصيات التي لانجد لها اسما تاريخيا محددا. وهي من هذه الناحية تختلف عن الشخصيات المرجعية، وقد تلتقي معها من جهة كونها ذات ملامح واقعية، أو مستقاة من واقع التجربة. لكن وسمنا إياها بالتخييلية يجد مرتكزه في كون الراوي اختلقها لغايات حكائية محضة، يكمن بعضها في كونها تقوم بتأثيث العالم الحكائي وملء العديد من الفجوات والثغرات التي يمكن أن تنشأ عن عدم توظيفها في مجرى الحكي. إن عملية التأثيث هاته تستدعي خلق العديد من الشخصيات المتميزة الصفات والملامح، وذلك لتتلاءم مع الأدوار المنوطة بها في صنع الأحداث وتطورها. لذلك نجد عالم هذه الشخصيات يمتد من الشخصيات الرئيسية التي تضطلع بأدوار مركزية، إلى الشخصيات العادية التي تقوم بأدوار بسيطة كالرسل أو النجاب الذين يحملون رسائل من البطل المركزي، وبمجرد قراءة الرسالة يقطع رأس الرسول أو يحمل جوابا مرضيا. هذا التنوع يجد مرتكزه في كونها تقوم بدور أساسي في عملية الحكي.

إنها إلى جانب دورها الذي تقوم فيه بتأثيث العالم الحكائي، فهي تقوم بدور أساسي لكونها تمثل بعض القيم المتعددة التي يسعى الراوي إلى تجسيدها من خلال كونها تتفاعل سلبا أو إيجابا مع الشخصيات المرجعية، وبالأخص مع أبطال السير. وعلاوة على ذلك، فهذه الشخصيات التخييلية قابلة لأن تحمّل بما لا تطيقه الشخصيات المرجعية من «إبداع» الراوي التي وإن كان حرا في التعامل معها، يظل فضاء تحركه محصورا، عكس الشخصيات التخييلية التي يتخذ منها مجالا فسيحا للاختراع والابتكار.

يمكن أن نتخذ لهذا النوع من الشخصيات قمرية أمّ سيف بن ذي يزن. ذلك لأن كتب التاريخ لاتذكر لنا شيئا عن أمه. غير أن الراوي الشعبي مضطر لضرورة الحكي أن يختلق «الأم» لأنه ملزم بالحكي عن ولادة البطل. لذلك فهو يعطيها اسما ويحدد لنا منشأها، وكيف كانت هدية مسمومة لقتل أبيه الذي تجرأ أن يبني مدينة في تراب ملك الحبشة. . .

إن كل هذه المواد تلعب دورا مهما في تأثيث عملية الحكي والمقصود بذلك ملء الفجوات والثغرات التي يمكن أن تحدث فراغا في العملية الحكائية. وبهذا يتميز الراوي عن المؤرخ.

إن في اختلاق قمرية بهذه الطريقة (الهدية المسمومة) يجعلها ممثلة لقيمة «الشر» ضد الأب والابن : رمي سيف وهو رضيع، وتعريضه للهلاك عندما عاد إليها فارسا. ومن خلال تجسيد هذه القيمة تفنن الراوي في اختلاق أساليبها في المكر والخداع بصورة مبالغ فيها، في الوقت الذي كان يعاملها ابنها سيف بطيبوبة لا حد لها، إلى أن ضاق كل رجاله بتصرفاتها، وموقفه منها، وقامت أخته عاقصة من الرضاعة بقتلها.

لكن صورة الأم هنا، لانجدها مثلا مع زبيبة أم عنترة بن شداد. أو في غيرها من السير. فالراوي يعرف متى يختلق الشخصيات وبأي شيء يحملها، ولأية غايات.

ويمكن أن نعدد أمثلة الشخصيات التخييلية التي تضطلع بنفس الأدوار الحكائية بصفتها شخصيات مركزية مثل الحكيمين في سيرة سيف، أو عقبة وشومدرس في سيرة الأميرة ذات الهمة أو جوان في سيرة الظاهر بيبرس، أو عمر العيار في حمزة البهلوان. . . ويبدو أن لهذه الشخصيات التخييلية صلات وطيدة ببعض الشخصيات المرجعية لكنها محولة بالطوابع الخاصة التي منحها الراوي إياها لتحقيق بعض الغايات المشار إليها (التخييل). ويمكن أن نقدم لذلك مثلا شخصية العيار أو الفارس. فعمر العيار في حمزة البهلوان، أو شيبوب في سيرة عنترة، أو البطال في سيرة الأميرة ذات الهمة، وسواهم من العيارين، قد نجد فيهم بعض الصفات التي يتميز بها العيارون في العصور الوسطى[21]. لقد انطلق الراوي من وجود هذه الشخصيات والأعمال العجيبة التي يأتون بها، فجعلها مادة حية لإضفاء الطابع التخييلي على شخصياته التي تنتمي إلى هذا النوع، فجاءت محفوفة بمسحة خيالية غريبة. ورغم كون شيبوب شخصية مرجعية، وكذلك نجد الزئبق والبطال وأبا زيد الهلالي، لكن الراوي أضفى عليهم صفات غريبة نجد إحدى تجلياتها بارزة مع شخصية عمر العيار التي هي شخصية تخييلية محضة.

يمكن قول الشئ نفسه عن الفارس الشجاع الذي يتفنن الراوي في وصف بطولته وشجاعته إلى حد يفوق ما هو متصور. وهذا الوصف لا يقف عند حدود الشخصيات المتخيلة، بل يمتد إلى الشخصيات «المرجعية» كما نجد مع عنترة ودمر بن الملك سيف وعبد الوهاب ابن الأميرة ذات الهمة.

إن الشخصيات المرجعية والتخييلية تتداخل فيما بينها، ويتجلى البعد التخييلي في كون الراوي يتعامل مع شخصياته، أيا كان نوعها، ليس من خلال المعلومات التي استقاها عنها، ولكنه يعيد بناءها وفق المنطق الخاص الذي يحكم عمله الحكائي. ووفق هذا المنطق : كل

الشخصيات المقدمة هي هكذا وهكذا عاشت. والراوي أمين وصادق في نقل ما يتصل بشخصياته، فهو لا يتزيد، ولا يختلق، ولا يبالغ.

يبدو ذلك في أحيان كثيرة يستشعر فيها الراوي أن السامع أو القارئ لا يمكن أن يجاريه في أوصافه فيؤكد له صحة ما يحكي، وأنه مجرد ناقل أمين. لنقرأ هذا المقطع من سيرة عنترة ليتبين لنا ذلك. «قال الراوي لهذه السيرة العجيبة،،، لقد سمعت على عنتر مرارا عديدة ممن أثق بهم من البشر وأعتمد في كلام الصدق عليه، قال لي: ياأصمعي إن عنتر له حملات تهد الجبال الراسيات وله صرخة إذا صرخها تجاوبه القيعان و البيد، ويلين منها الحديد،،،وما كنت أنا أصدقهم،، حتى حضرت في هذه الوقعة ورأيت بعيني تلك الحملة والصرخة فحسبت أن الجبال انطبقت على الأرض والأطلال، وأن الرعد هدر في خلال حملته وصرخته، والغمام قد اضطرب من عظم زعقته. فعرفت أن الذي كان يصف لي عنتر ماقدر أن يصف بعض صفاته حتى انذهل عقلي وحار فكري،،، وقد اجتمعت على عنتر مرارا عديدة فما رأيته قط يسجد لصنم، ولا هتك حرم، وما كان يحلف إلا برب البيت الحرام...» (سيرة عنترة. م 2 ص 278).إن الأصمعي هنا يبين أن كل مايرويه موثق ومطابق للحقيقة والواقع.وتكثر مثل هذه الإشارات في مختلف السير التي تؤكد لنا هوية الراوي الذي عايش الأحداث، ونقلها لنا كما هي، كما نجد في سيرة ذات الهمة حيث نجد أحد رواتها (صابر المرعشي) كان من أبطالها، لأنه ينقل ما عاينه باعتباره أحد عيون المسلمين على الكفار.

إننا أمام ما يزعمه الراوي، وما كان يصدقه المروي له أمام وضع واحد، مفاده أن كل الشخصيات «حقيقية» و «واقعية» وهكذا كانت. إنها جميعا مطابقة للواقع والتجربة، وحتى الشخصيات التي نسميها «عجائبية» كانت بالصفات نفسها تحيا وتعيش.

3.1.1.2 الشخصيات العجائبية: نقصد بالشخصيات العجائبية كل الشخصيات التي تلعب دورا في مجرى الحكي، والمفارقة لما هو موجود في التجربة.وفي هذا النطاق نبين كون عجائبيتها تكمن في تكوينها الذاتي وطريقة تشكيلها المخالفة لما هو مألوف. لذلك نؤكد أن العديد من هذه الشخصيات العجائبية قد تكون لها «مرجعية» نصية معينة وبهذا تكون تتداخل مع الشخصيات المرجعية والتخييلية. تظهر لنا هذه المرجعية ممثلة بجلاء في المصنفات الدينية والتاريخية والجغرافية... فالجن والساحر الذي يأتي بالأعاجيب،والولي الذي يطوي المسافات،والذي يعود إلى الحياة بعد الموت في صورة طائر حي يكلم البطل،والمخلوقات البحرية العجيبة (الهايشة)،والممسوخات (بنوكلبون) والغيلان، وغيرها من الكائنات نجدها في العديد من المصنفات العربية، وإذ يستثمرها الراوي فذلك للاعتبار نفسه الذي تحكم في تقديمه للنوعين الآخرين من الشخصيات. ونحن إذ نقف عند

هذا النوع من الشخصيات، فذلك لأننا نروم الإحاطة بالبنيات الشخصية الكبرى التي تتشكل منها امبراطورية الشخصيات التي نتحدث عنها.

لا تخلو سيرة من السير الشعبية العربية من حضور هذا النوع من الشخصيات مع ملاحظة أن الحظ الأوفر منها تحقق في سيرة سيف بن ذي يزن التي اعتبرناها «ذخيرة العجائب العربية»[22]. ذلك لأن مختلف عجائب المخلوقات، وغرائب الموجودات مقدمة في نسقها، ومبرزة في بنائها. ويمكننا تقديم اختزال لهذه الشخصيات العجائبية من خلال النقط التالية :

أ - الجن: يشكل الجن بمختلف أجناسهم وأنواعهم عالما متكاملا من الشخصيات التي لا تخلو سيرة من السير من حضورهم. فهم يتفاعلون مع عالم الإنس، يقدمون له يد العون، أو يسعون إلى إلحاق الأذى به. يتزوج منهم أبطال السير، ويكون لهم منهم نسل (حمزة البهلوان)، كما أن الملك سيف اتخذ منهم العديد من الخدام :عاقصة أخته من الرضاعة، وكذلك عيروض وابنه عفاشة. ينقسمون إلى مسلمين وكفار، والعديد منهم خرج عن طاعة نبي الله سليمان فاعتقله، أو رصد عليه. يلعب الجن دورا مهما في عالم السيرة وهم بشكل أو بآخر في خدمة إبليس الذي يجندهم لإلقاء الفتنة، أو في خدمة أحد السحرة الذي يسوؤه ما يحقق المسلمون من انتصارات فيسعى إلى محاربته مسخرا أعتى الجن وأشدهم تجبرا.

تفنن الراوي الشعبي في وصف عالم الجن، فقدمهم لنا بأعضاء زائدة، أو بطاقات لاحد لها (الرهق الأسود)، كما بين لنا قدرتهم على التحول وباتت صورة الحية التي يطاردها ثعبان في السيرة الشعبية، ومعظم الحكايات الشعبية، دليلا حيا على تحول الجن. إذ بمجرد ما أن ينتصر البطل للحية المطاردة، ويقتل الثعبان، حتى تعود الحية إلى صورتها الحقيقية جنية تطلب من البطل أن يتمنى عليها لأنه خلصها من جني فاسق أراد اغتصابها. ومثل هذه الصور تزخر بها كل السير، وتبين لنا مجتمعة مختلف التصورات التي كانت تحكم علاقة الإنس بالجن[23].

ب ـ الساحر: يمثل الساحر أو الساحرة شخصية ضرورية في عالم الحكاية الشعبة، والسيرة الشعبية على نحو خاص. وغالبا ما يكون الساحر ملكا، أو قد يصل إلى الحد الذي يدعي فيه الألوهية (الاله ياقوت في سيرة سيف بن ذي يزن). فالساحر له قدرة فائقة على معرفة ما جرى، وما سيجري. كما أن له خداما من الجن. وهو بواسطة أعماله السحرية يقدر أن يجمد المدينة بمن فيها، وأن يأتي بالأعمال المستحيلة. وله قدرة فائقة على التحول في أية صورة يريد وعلى مسخ الشخصيات وفق ما يشتهي (الهدهاد -السيسبان في سيرة سيف بن ذي يزن) وعادة ما يكون الساحر كافرا حتى يحاربه سيف بن ذي يزن

ويَظهر له من العلامات ما تجعله يدخل الإسلام، ويصبح في ركاب البطل (عاقلة - برنوخ ... في سيرة بن ذي يزن).

ج ـ الولي الصالح : لايقل حضور الولي الصالح في السيرة الشعبية عن حضور الجن والسحرة، وكأني بتوظيف الراوي لهذا النوع من الشخصيات العجائبية يريد تحقيق نوع من التوازن في صنع الأحداث وتحريكها. فإذا كان الساحر يستعين بثقافته السحرية، وبخدامه من الجن، فالولي يستعين بما وصل إليه، نتيجة العبادة والزهد، من عناية ربانية. لذلك نجد قدرته ومعرفته أسمى وأعلى مما نجد عند الساحر. إذا كان الساحر يركب زير النحاس لقطع المسافات البعيدة، يطلب الولي الصالح من البطل أن يغمض عينيه، ويذكر اسم الله، ويفتحها ليجد نفسه قطع مسافات أبعد وأطول. وفي كل اللحظات التي تظهر فيها شخصية الولي تتحقق جلائل الأعمال ومستحيلاتها.

تزخر مختلف نصوص السيرة الشعبية بشخصية الولي. فهو يعرف كل ماجرى وما سيجري. فالشيخ الولي جياد هو الذي يخبر سيف بن ذي يزن بهويته، ويتنبأ بموته، ويطلب من سيف أن يدفنه. ونفس الشيء يقوم به الشيخ عبد السلام، وبعد موتهما سيظهران للملك سيف في هيئة طائرين يتكلمان بينهما، ويريان لسيف مايجب أن يعمل ويطيران. كما أن الأولياء هم الذين يحتفظون لحمزة البهلوان، وعمر العيار، بمختلف الذخائر التي سيوظفها هذا الأخير في أعماله الجليلة والعجيبة. وفي سيرة الظاهر بيبرس يفاجئنا الدور الذي يضطلع به الملك الصالح أيوب. فهو الملك الولي الذي يأكل مما تعمل يداه، ويطلع على الغيب، ويعرف كل الدسائس التي يقوم بها القاضي جوان، ولكنه لايبوح بالسر. يخاطب وزيره بلغة رمزية في العديد من الأحيان، وعندما يسأله الوزير عن معنى كلامه، يرد عليه بأنه رجل عبيط «أتكلم بكل ما خطر على بالي». لكن بمجرد ما أن ينتهي من كلامه حتى يتحقق مضمونه كاملا.

إن المعرفة بالغيب، وطي الأرض، والظهور في المنام للإخبار بشئ ما، أو لمخاطبة شخصية ما لفعل شئ ما، ، ،هي بعض من الأعمال العجيبة التي تقوم بها هذه الشخصيات لتوجيه الأفعال أو تحريك الأحداث وجهة معينة. إن الولي سواء كان حيا، أو ميتا يساهم بدور هام في أحداث السيرة الشعبية. وهم جميعا، بصورة أو بأخرى يعملون مستقلين أو جماعات تحت إمرة «ولي الأولياء» الخضر أبو العباس (ع). هذه الشخصية المرجعية في الثقافة العربية الإسلامية[24] نجد لها حضورا في كل السير الشعبية فهو :

أ - يظهر في اليقظة في صور شتى.

ب - يظهر في المنام.

ج - يظهر في أي مكان.

إنه عارف بكل شيء وموجود في أي مكان. يظهر في اللحظات الحاسمة ليوجه الأحداث وجهة خاصة، بعد أن تظهر لنا لا إمكانية لتطورها. فالساحر العنيد، وفي قبضته كل الأبطال، يأتيه الخضر في المنام وفي يده حربة من نار، لا يمكنه بعدها إلا أن يسلم، ويطلق سراح البطل ورفقائه.

إذا كان إبليس، بصورة أو بأخرى هو الذي يوجه الجن المارقين،والسحرة، فإن الخضر(ع) هو وحده القادر على إحداث التوازن لضمان استمرار الحكي. إذ حيثما وجد يندحر الشيطان أو أحد أتباعه، وتتخذ الأحداث مسارا آخر.

كل هذه الشخصيات العجائبية (الجن - الساحر - الولي) تتضافر مجتمعة لتقوم بدور أساسي في عملية الحكي. وهي هنا تأتي لتكون تنويعا للشخصيات التخييلية وتكملة لبعض الأدوار التي تضطلع بها. وكأني بهذا التنويع يعطي للحكي طابعا خاصا لدى المتلقي، ذلك أن البطل (الشخصية المرجعية) عندما يلتقي بفارس لا يطاق (شخصية تخييلية)، يختلف عن لقائه بشخصية عجائبية(جني - ساحر). إن اللقاء الأخير يولد إمكانات ومغامرات حكائية وتخييلية أكثر من اللقاء الأول. لذلك نجد توظيف الشخصيات العجائبية لا يخلو من طابع تخييلي موغل في الغرابة يخلق لدى المتلقي استعدادات أكبر للاستزادة والانتظار. وكلما تحققت استجابات التلقي كلما كان ذلك من محفزات الحكي واستمراره. ويظهر لنا هذا بجلاء أيضا في توظيف الراوي لنوع آخر من الشخصيات العجائبية وهو ما نجمعه في لفظ الممسوخات أو الكائنات المركبة.

د ـ الممسوخات : نقصد بالممسوخات الكائنات الناتجة عن تركيب أكثر من جنس، أو التي نجدها جنسا مختلف التركيب عن باقي الأجناس. ولقد برع الراوي في تركيب هذه المخلوقات وتنويعها، ومن بينها نجد العمالقة والغيلان. فالعملاقة التي أرادت الزواج من سيف بن ذي يزن طولها سبعون ذرعا (سيرة سيف. م. 2. ص 223)، وشامة في السيرة نفسها عندما أمسك بها العمالقة اعتبروها ممسوخة لأن إلههم هو الذي جعلها قصيرة على هذا النحو (سيرة سيف، م. 1. ص 202). أما الغيلان فهم على هيئة عجيبة وغريبة، يقول الراوي في وصف الغول «شنيع الخلقة له وجه مدور كدائرة الترس، وأما حنكه وأنفه فهما في وجهه قدر حنك وأنف الجاموس، وله أنياب كأنها كلاليب، وأذناه كبيرتان كأنهما المطارح، وله أظافر كأنهما الخناجر، وعلى بدنه شعر مثل شوك القنفذ، وعيناه مشقوقتان حمراوان كأنهما النيران، وهو كريه الرائحة و المنظر. . .» (سيرة سيف. م. 1. ص 205). وكما أغرب الراوي في وصفه، ابتدع الغيلان من صورة مركبة من امرأة آدمية ودخان النار، ومني ذئب ومني آدمي، تماما كما فعل في ابتداع صورة الكلبيين وامتلاء الجزيرة

بهم، عندما اتخذت امرأة كلبا ليضاجعها، فوجدت لذة نادرة، فقتلت زوجها، واكتفت بالكلب، وأخبرت أخريات فعلن مثلها. وكلما ولد ذكر على هيئة الكلب ترك، وإذا كان على هيئة الإنسان قتل. وظل هذا سنة حتى امتلأ الوادي بالكلبيين. ثم بعد ذلك توقف قتل ما يؤتى على صورة ابن آدم لذلك كان أهل جزيرة الكلبيين على صور شتى. منهم من هو على صورة ابن آدم، وله ذنب مثل الكلب، ومنهم من له وجه كوجه الكلب، وهو مثل الآدمي، ومنهم من هو مثل الآدمي، وله شعر على جلده، حتى تكاثروا، وهم على هذه الصفة. . . . » (سيرة سيف، م. 2. ص(262).

وإذا كان العملاق يزداد طولا حتى أنه يمسك ابن آدم، ويضعه بين يديه كما تفعل الأم مع رضيعها (سيرة سيف، م. 2. ص 225)، فإن صورة عون بن عنق أهول لأن كل قومه لا شغل لهم طول عام بكامله سوى الاشتغال في صنع قميصه. ونقيضه نجده في صورة الإله ياقوت الذي كان لايزيد طوله عن ثلاثة أشبار، وطول ذقنه ستة أشبار (سيرة سيف، م. 4. ص 119).

هذا التنويع في خلق الأحجام و الأشكال و الصور والهيآت يجعلنا فعلا أمام شخصيات عجائبية تتفاعل معها الشخصيات المرجعية، وتدخل إلى فضاءاتها الخاصة وتحاربها أو تتصارع معها. وإذا كانت صور الجان بمختلف أشكالها معتادة لدى القارئ، فإن الراوي لم يذخر وسعا في تخيل كائنات أكثر عجائبية، كما نجد في صورة السطيح في سيرة سيف بن ذي يزن (م. 2. ص231. 234)، أو ما نجده في سيرة عنترة بن شداد عن ممسوخات أخرى تبين لنا إلى أي حد يمكن أن يبتدع الراوي شخصياته العجائبية. كما يظهر ذلك من خلال هذا الوصف الذي يقدم لنا أمة في أرض العلم والقصر المطلسم : «أمة بالليل وجوههم كوجوه الكلاب، وبالنهار وجوه الآدميين، لأن الله تعالى خلق لهم وجهين : وجه قدام، ووجه من وراء. وعلى الوجه الذي من وراء، برنس من لحم يغطيه بالليل. فإذا نام، وطلع النهار، انقلب ذلك البرنس على الوجه الثاني، فيختفي ويظهر الآخر. . . وهم يتكلمون بوجه الآدميين بوجه، وبوجه الكلاب ينبحون نبيح الكلاب» (عنترة، م. 7. ص27).

يبين لنا هذا التركيب وسواه قدرة الراوي على اختلاق وابتداع شخصياته العجائبية المتعددة. ومعظم هذه المخلوقات نجد العديد منها ذا طابع مرجعي يستمد وجوده مما تقدمه المصنفات المختلفة أو ما تراكم في الثقافة الشفاهية[25]، الشئ الذي يجعلنا ونحن نميز بين المرجعي والتخييلي، أمام ضرورة التأكيد على أن الشخصيات في السيرة الشعبية غير قابلة لأن نضعها في خانات نهائية، فالتداخل حاصل بين مختلف هذه الأنواع بشكل مطلق. لذلك فالشخصية «المرجعية» محملة بعناصر واقعية، وأخرى تخييلية، وثالثة عجائبية. فما دامت تعايش النوعين الآخرين، وتتفاعل معهما، فإنها لابد أن تصطبغ بسمات

النوعين الآخرين. ويمكن قول الشيء نفسه عن بقية الشخصيات. وهذا ماجعلنا منذ البداية نحتاط في استعمال تصنيف محدد لهذه الشخصيات وفق ما هو مألوف في الأدبيات الموجودة.

2 1 2. البنيات البسيطة والمركبة

0.2.1.2 يدفعنا هذا التداخل بين الأنواع إلى اعتبار كل نوع له ملامحه الخاصة، وفي الآن نفسه له ملامح مشتركة مع سواه. ويمكننا بالانطلاق مما هو خاص اعتماد أسس أخرى للتمييز. إننا، وبالنظر إلى البنيات الشخصية الكبرى المحددة من خلال الأنواع الثلاثة، يمكننا إعادة تشكيل تلك البنيات الكبرى للشخصيات للإحاطة بمختلف عوالم الشخصية التي تقدمها لنا السيرة الشعبية من خلال التمييز بين بنيتين كبيرتين : بسيطة ومركبة. وننطلق في ذلك من الطبيعة الجنسية للشخصيات، فإذا كانت الشخصية تنتمي إلى جنس صاف اعتبرناها بسيطة وإذا جمعت أكثر من جنس اعتبرناها مركبة.

1.2.1.2. البنيات الشخصية البسيطة: تلتقي الشخصيات البسيطة جميعا في كونها تنتمي إلى جنس محدد وواحد. لكنها تختلف من جهات أخرى، يمكننا تعيينها لتحديد درجات الاختلاف والائتلاف التي تبين لنا كل نوع منها على حدة.

1. العنصر: يمكن الانطلاق من مقولة العنصر لتمييز ما بين هو ترابي (الشخصيات الآدمية) وماهو ناري (الشخصيات التي تدخل في عالم الجن).

2. العقل : بإدخالنا لهذا المفهوم نجد الشخصيات البسيطة تنقسم سواء كانت ترابية أو نارية إما إلى «مسلمة» تدين بالإسلام، وذلك بسيرها على دين الحنيفية بعد إبراهيم الخليل، أو بعد ظهور الرسول محمد (ص)، أوكافرة، أيا كان الاعتقاد الذي تؤمن به: (النار - الصنم - الطوطم - البشر - الجن - الكواكب...)

3. الصفة : والمقصود بها هل هي ثابتة أم متحولة : بمعنى هل تبقى على حالة أو هيئة واحدة، أم أنها قابلة لأن تأخذ هيآت أوصفات أخرى. إذا كانت الشخصيات النارية متحولة بصورة دائمة : تأخذ أشكالا متعددة حسب هواها، فالجني مثلا يمكن أن يكون على صورته العادية، ويمكن أن يتحول إلى صورة إنسان أو حيوان.... أما الشخصيات الترابية فهي ثابتة عادة، لكن لبعضها إمكانية التحول مثل:

1.3. الساحر: إن الساحر شخصية متحولة. فهو ينتقل من حالة إلى حالة أخرى. وهناك باب سحري يسمى باب الانقلاب. كما أن له القدرة على تحويل شخصيات ترابية أخرى كما فعلت الساحرة الزرقاء حين مسخت الملك سيف غرابا (سيف، م.2. ص 352) أوعلى مسخها إلى كائن جامد.

2.3 الولي : يتحول الولي الصالح من هيئة إلى أخرى. ونجد ذلك مع الشيخين جياد وعبد السلام اللذين تحولا طائرين بعد وفاتهما. وكذلك الخضر(ع) إذا اعتبرناه وليا فهو يظهر بصور شتى تتغير بتغير الشخصيات التي يقابلها.

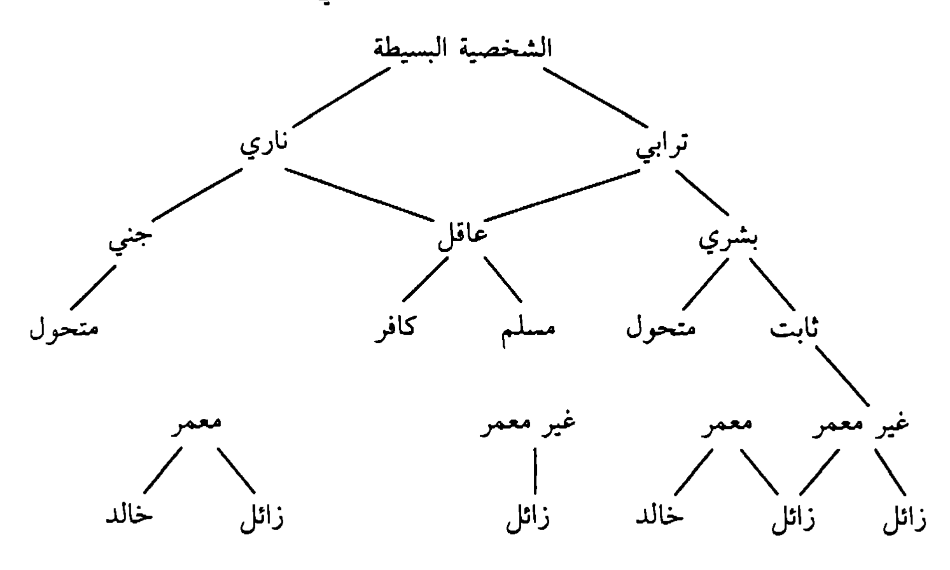
3.3 العيار: وهو بطل رئيسي في السيرة الشعبية، وله إمكانيات متعددة لتحويل شخصيته بالشكل الذي يريد، وذلك بواسطة التنكر. وإذا كان عمر العيار يمتلك ذخيرة مرآة الانقلاب التي ينظر فيها، ويطلب منها أن تحوله إلى الشخصية التي يريد، فإن العيارين الآخرين (البطال -الزئبق- شيحة جمال الدين...) يمتلكون تقنية عالية تساعدهم على التحول. فالبطال في سيرة ذات الهمة ينجح في اتخاذ أي صورة ولايشك فيه أحد،حتى صار مثارا للهلع والخوف وسط الروم.

4. الحياة : يسمح لنا هذا المفهوم بالتمييز بين الشخصيات البسيطة من جهتين: أولا من جهة العمر : هل الشخصية معمرة أم غير معمرة. وثانيا من جهة الموت أو الخلود. هكذا نلاحظ عموما أن الشخصيات النارية تعمر طويلا (الجني لايصل سن البلوغ إلا بعد قرن ونصف). في حين نجد الشخصيات الترابية لاتعمر مثل مقابلتها. لكن هناك شخصيات ترابية تقدم إلينا على أنها عمرت طويلا. فالسطيح في سيرة سيف بن ذي يزن عمّر أزيد من سبع مئة عام،وظل ينتظر قدوم الملك سيف منذ مائتي عام(سيف،م.2.ص 232). وتجعل سيرة عنترة عمرا بن نفيلة يعيش 500 عام. بينما نجد إلى جانب ذلك الشخصيات البسيطة عموما زائلة، تنتهي بالموت. لكن بالمقابل نجد شخصيات أخرى «خالدة». يبدو لنا ذلك من خلال شخصية الولي، فهو حتى وإن كان ميتا، فإنه يظل «حيا»، يتراءى في المنام، ويوجه الأحداث. الست نفيسة في سيرة الظاهر بيبريس عندما التجأ إليها عثمان بن الحبلة فارا من الظاهر بيبرس أخذته سنة من النوم في ضريحها، وكذلك بيبرس : «فرأى الأمير بيبرس السيدة قدامه وهي تقول له : هذا تابعي وخديمي وأنا لم أفوته أبدا. ولكن رضيت أن يكون خادمك على طول المدى،،، وكذلك أنت الآخر تطيع أمره، فإنه صحيح النظر وأنا ناظرة إليكما بالرعاية والعناية. وعلى يدك زال نجسه وانمحى وعده، وأقبل عليه سعده،ويكون أخاك على مقامي» (سيرة الظاهر، م.1. ص238)

تتكرر مثل هذه الصور في السير الشعبية. ونجد نظيرا لها مع شخصيتي الشيخين جياد وعبد السلام اللذين تحولا طائرين بعد الوفاة. لكن التجسيد الأسمى للخلود نجده مع شخصيتين لا تخلو منهما سيرة شعبية،وهما :الخضر(ع) الذي شرب من عين الحياة، وإبليس الذي كان من المنظرين.

بانطلاقنا من هذا التحليل بالمقومات يمكننا تقديم هذه الخطاطة التي تجسد لنا صورة

عامة عن بنية الشخصيات البسيطة الكبرى على النحو التالي :



ش: 1. بنية الشخصيات البسيطة

تتيح لنا هذه الخطاطة إمكانية معاينة التداخل المسجل بين الأنواع الثلاثة من الشخصيات التي رصدناها في البداية، والفروقات الموجودة بينهما. هكذا نعاين أن مسار : التحول - التعمير - الخلود هو الذي يوحد بين الشخصيات البسيطة، ويمنحها البعد العجائبي الذي تتميز به سواء كانت ترابية أو نارية. كما أن تميزها من جهة «العقل» يعطيها إمكانية الصراع الذي تجعله السيرة محورا أساسيا للتفاعل بين الشخصيات أيا كان نوعها (نارية أو ترابية). ويمكن أن تكتمل صورة العوالم الكبرى للشخصيات، بانتقالنا إلى الشخصيات المركبة قبل تقديم الخلاصات المناسبة.

2.2.1.2. الشخصيات المركبة : تختلف الشخصيات المركبة عن البسيطة من جهة كونها نتاج أكثر من جنسين مختلفين. ويهمنا أن نحددها باعتماد مقومات مخالفة لما رأيناه في الشخصيات البسيطة. لذلك نميز أولا بين ما هو طبيعي، وما هو اصطناعي. فالطبيعي هو مانجم عن تركيب جنسين معينين، كما رأينا مع الغيلان والكلبيين. أما الاصطناعي فما كان وليد حكيم أو ساحر عظيم. ويتجلى عادة من خلال تركيب صورة أو شكل معينين وخادم من الجن، كما نجد مثلا من خلال الأرصاد، أو الأدوات أو الأشياء المطلسمة، أو من خلال بعض الكائنات المصنوعة على أشكال شديدة التعقيد (الحمارة المرصودة - برق البروق الياقوتي - الحصان الخشبي... في سيرة سيف بن ذي يزن).

هذا التمييز بين الطبيعي والاصطناعي يفرض علينا النظر إليه من خلال الجهات التالية :

1. التوجيه : بمعنى هل تصرفات هذه الشخصيات تلقائية ذاتية أم أنها موجهة من لدن شخصية أخرى. نتبين من خلال هذه الشخصيات أنها تنقسم قسمين : فالطبيعية تتصرف من تلقاء نفسها. في حين كل الشخصيات الاصطناعية موجهة، لأن أفعالها محددة وفق الأغراض التي من أجلها تم خلقها.

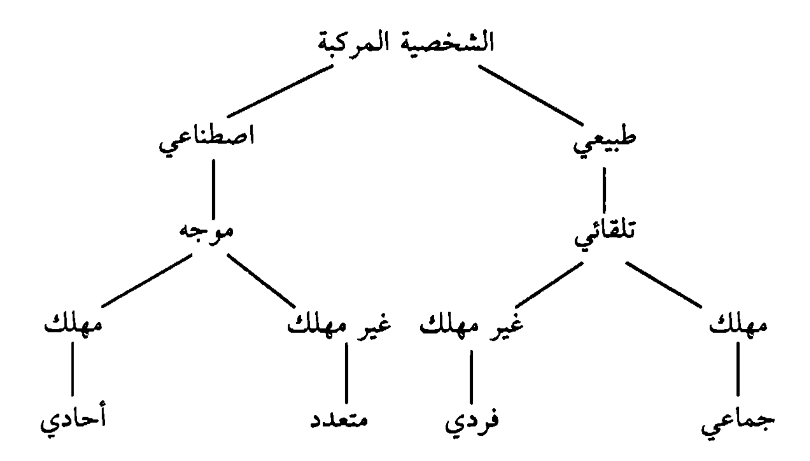
2. النوع : نميز هنا بين نوعين من الأفعال سواء كانت طبيعية وتلقائية أو موجهة، وهما إلحاق الضرر، أو عدمه. وهكذا نعاين أن بعضها مهلك لما عداه، أو حين يقتحمه وهو غير عارف بأسراره. فالغيلان والكلبيون مثلا يلحقون الأذى والهلاك بغيرهم من الكائنات. ولهذا السبب قامت قمرية بأمر الخادم عيروض بحمل الملك سيف ورميه في وادي الغيلان. وكذلك الشأن بالنسبة للأرصاد والأشياء المطلسمة، فهي موجهة لحفظ شيء ما من أن تناله يد وكل من يسعى إليه يكون مآله هو الهلاك. لكننا بالمقابل نجد كائنات أخرى مركبة لكنها غير مهلكة، بل مفيدة ومساعدة لمن يمتلكها. يبدو لنا مثال الطبيعي غير المهلك في سمكة الجذع مثلا. فهي «سمكة مثل بني آدم وجها وصدرا ويدين ورأسا وشعرا. ولها فرج مثل فرج المرأة. ولها إلية تغطي فرجها، وجسدها مثل الفضة البيضاء النقية، إلا أن رجليها مثل أذناب السمك. وهي أحسن من لحم الضأن، وفصيحة النطق باللسان. (سيرة سيف، م. 2. ص 265) هذا «السمك الآدمي» مثل «الفاكهة الآدمية» (وهي المخلوقات الحية [حيوانات - نساء] المعلقة في أشجار جزائر الواق واق. (ذخيرة العجائب، ص 38) لايمكنها أن تلحق الأذى بأحد. بل على العكس هي معرضة للصيد. ولقد نجح صياد من الكلبين في اصطيادها وأسرها مع الملك سيف، وسد عليهما في مغارة. تحدثت إلى الملك سيف، ودعت الله أن ينجيهما. وعندما نجح الملك سيف في الهرب بها، ورماها في البحر وجدها تحمله عندما طارده الكليبون حتى انتهى بعيدا عنهم. ويمكن أن نلاحظ الشيء نفسه مع الطائر الناطق (سيرة سيف، م. 1. ص 154) ومع الفاكهة الآدمية يمكن أن تؤكل وتضاجع.

3. الحياة : ونقصد بذلك، هل هي فردية أم جماعية. وهذا المقوم خالص للشخصيات المركبة الطبيعية. وهكذا نجد أن بعض هذه الشخصيات يعيش حياة جماعية (الغيلان، الكلبيون. . .)، وبعضها الآخر يعيش حياة فردية (سمك الجذع. الطائر الناطق، الفاكهة الآدمية. . .)

4. الوظيفة : وكما كانت الحياة خالصة لما هو طبيعي، نجد الوظيفة خاصة بما هو اصطناعي، ونعاين من ثمة أن بعض الشخصيات المركبة الاصطناعية أحادية الوظيفة : الإشعار بوصول غريب (الغماز في المدن أو الأماكن المرصودة) أو إطلاق النار أو القتل، أو ما شاكل هذا. وعندما يتم إبطالها يزول مفعولها. أما المتعددة الوظائف، فهي لا تقتصر

على وظيفة واحدة لكنها، وهذا هو الفرق الأساسي بينها وبين الأحادية، نجدها غير مهكلة. لذلك فهي تختزل عدة أعمال لفائدة مالكها. ويبدو لنا ذلك بجلاء مع برق البروق الياقوتي. فهو حصان مركب من حجر الياقوت والخادم المكلف به اسمه برق البروق. يركب الملك سيف قطع الياقوت ويقول كن حصانا. وعندما أراد النزول وقد حمي الحر، وجد أمامه خيمة وعلى بابها غلام يقوم بالخدمة. فقدم له الطعام، ولما سأل الغلام عن كل هذا. أجابه بأنه جواده برق البروق الياقوتي. (الملك سيف، م. 2. ص 293). ونلاحظ الشيء عينه مع مختلف المركبات المتعددة الوظائف.

تتميز الشخصيات المركبة بالعديد من السمات التي تجعلها تختلف عن الشخصيات البسيطة وتتكامل معها، كما أنها تأتلف مع بعضها في بعض السمات وتختلف، ويمكننا تجسيد بنية الشخصيات المركبة على النحو التالي :



ش. 2. بنية الشخصيات المركبة

3.2.1.2 نتبين من خلال هذه الخطاطة أن الشخصيات المركبة تلتقي من جهة، في كونها عجائبية التركيب، سواء كانت طبيعية أو اصطناعية. ومن جهة ثانية تلتقي من حيث كونها تلحق الأذى والهلاك عندما تكون جماعية أو موجهة نحو غاية واحدة. أما عندما تكون متعددة الوظائف فإنها غالبا ما تكون لدفع الأذى عن صاحبها (سيف آصف بن برخيا، برق البروق الياقوتي. . .). وهي بهذه الصورة تأتي لتكمل عوالم الشخصيات البسيطة بنوعيها الترابي والناري في مجرى الحكي، وتشكل تنويعا حيا لصور وهيآت متعددة للشخصيات التي تزخر بها السيرة الشعبية. ويمكننا الإشارة في نهاية هذه النقطة إلى أننا لم نتناول شخصيات أخرى لها دور أساسي في الحكي مثل تلك التي تقع في عالم «الحيوان» فالفرس، والغزال، ، يلعبان دورا مهما. وفي العديد من الوحدات الحكائية نجدهما

بالأخص موضوعا أساسيا للحكي. كما أننا لم نتناول من المقومات إلا ما له صلة وطيدة بمجمل العالم الحكائي. وكان بإمكاننا توظيف بعض المقومات الأخرى (الهوائي): الشخصيات التي تطير، إما بأجنحة اصطناعية (ثوب الريش)، أو بصورة تلقائية (الجن)، أو توظيف المائي : الشخصيات التي تعيش في الماء (الجلود المائية. . .)

لكن استثمارنا للمقومات الأساسية العامة جعلنا لا نركز إلا على ما له دور في بناء العالم الحكائي بوجه عام. إن هناك فعلا امبراطورية للشخصيات تجمع بينها العديد من السمات، وتميز بينها سمات أخرى. وما محاولتنا ترتيبها بحسب الأنواع : المرجعي التخييلي، العجائبي في مستوى أول إلا بقصد محاصرة مختلف العوالم الشخصية، وتحديد ما أسميناه البنيات الشخصية الكبرى، التي حاولنا تدقيقها في مستوى ثان بالنظر إليها من جهة مقوماتها الأساسية، فكان وقوفنا عند البنيتين : البسيطة والمركبة، بما يحتويه كل منهما من بنية اختلافية محاولة منا لإبراز نقط الالتقاء والافتراق، والائتلاف والاختلاف. وقبل الانتقال إلى رصد العلاقات القائمة بين هذه البنيات الشخصية لابد لنا من تسجيل بعض الخلاصات الأولية المتصلة بعوالم الشخصية الكبرى على النحو التالي :

1. إن تفاعل الشخصيات المختلفة السمات والملامح، يجعل التمييز بينها بحسب الأبعاد الثلاثة الأولى (مرجعي، تخييلي، عجائبي) محددا، وقاصرا، إلا إذا كان هدفنا الأساسي يرمي إلى قراءة تاريخية خاصة، وذلك لأن هذا التفاعل يدفع في اتجاه خلق نوع من التداخل بين الشخصيات، فيجعل من الصعوبة بمكان التمييز بين «المرجعي» و«العجائبي» بصدد الشخصية الواحدة، اللهم إلا إذا حاولنا وضع حدود فاصلة بينهما وبدأنا نضع لوائح لكل منهما : كأن نقول هنا نحن أمام صفات واقعية، وهناك أمام «إضافات ملحمية» وهذا لا يخدم توجهنا. لذلك نحن نتعامل مع الشخصيات في السيرة الشعبية جميعها باعتبارها «تخييلية» حتى وإن كانت لبعضها «أبعاد مرجعية» يمكننا الرجوع إليها في التحليل.

وتبعا لهذا التصور نذهب إلى أن هذا التداخل يجعلنا أمام بنية شخصية كبرى قابلة لأن ننظر إليها من جهة ما تتضمن من بنيات شخصية حاولنا مفصلتها إلى بسيطة ومركبة. وداخل كل منهما حاولنا إجراء تمفصل جديد مع البحث في مختلف المقومات التي تحددها.

2. إن الراوي الشعبي وهو يقدم لنا شخصيات السير الشعبية كانت عنده رؤية خاصة ومنظور محدد لـ " الكائنات " أو " المخلوقات " سواء كانت حيوانية (الإنس -الحيوان) أو نباتية، أو نارية (الجن)، أو اصطناعية (الآلات الصناعية أو السحرية). . . أي سواء كانت مرئية أو غير مرئية كائنة أو ممكنة أو محتملة. وهو في هذه الرؤية أو المنظور كان يستند إلى معرفة مشتركة وإلى تراث متداول (مختلف المصنفات العربية). لذلك يقتضي تعاملنا مع شخصياته وضع هذا السياق النصي والمعرفي في الاعتبار، لأنه هو الذي يمكننا من الدخول

إلى عالم الشخصيات الداخلي وتحليله" في ذاته". . لذلك مرة أخرى نجد أنفسنا أمام ضرورة استبعاد التصورات الجديدة عن الشخصية في التعامل مع شخصيات السيرة الشعبية. إن راوي السيرة الشعبية ومتلقيها معا يؤمنان بـ "واقعية " الشخصيات المختلفة واحتمال وجودها، ووجود علاقات بينها. ويستدعي هذا النظر إلى تلك الشخصيات "كما هي" أو كما "تعيش " و"تتفاعل" داخل عالم السيرة، ليتأتى لنا بعد ذلك النظر إليها وهي "تعمل"، للتمكن أخيرا من الوقوف عند " مقاصد " أفعالها وآنذاك يحق لنا استثمار تصوراتنا الخاصة عن تجاربها الخاصة ودلالاتها.

2 . 1 . 3 . العلاقات بين البنيات الشخصية الكبرى

2 . 1 . 3 . 0. سبقت الإشارة مرارا إلى طابعي التفاعل والتداخل بين مختلف الشخصيات في السيرة الشعبية. وليس المقصود بذلك سوى مجموع العلاقات الموجودة بينها. إن هذه العلاقات يمكن الحديث عنها من زاويتين : الأولى أفقية، وتتحقق من خلال العلاقة بين البنيتين الكبريين (البسيطة والمركبة) والثانية عمودية، ويمكن تجسيدها داخل كل بنية صغرى (الترابي - الناري - الطبيعي - الاصطناعي).

2 . 1 . 3 . 1. العلاقات الأفقية : نبدأ أولا بتسجيل كون (الترابي)، (البشري) يحتل موقعا محوريا داخل بنية الشخصيات الكبرى. فهو الذي يقوم بمختلف العلاقات الموجهة نحو باقي الشخصيات كيفما كان نوع البنية التي توجد فيها. فهو أولا صانع مختلف الشخصيات المركبة الاصطناعية وموجه أفعالها. وهو ثانيا صاحب إمكانات متعددة لتسخير الشخصيات البسيطة النارية. وهكذا يمكن بإجمال أن نتحدث عن العلاقات التالية :

1 . التبعية : وتتحدد في كون بعض الشخصيات أيا كانت البنية التي تنتمي إليها، تدخل في علاقة تبعية مع شخصيات أخرى. فالشخصيات النارية والاصطناعية بصورة عامة، تابعة لبعض الشخصيات الترابية وتظهر هذه التبعية من خلال :

أ ـ السلطة : فالساحر والولي لهما معا سلطة عليا (سحرية أو روحية) عليها. فهما اللذان يحددان تصرفاتها وأفعالها.

ب ـ الملكية : كأن تكون شخصية ترابية موعودة بأن تمتلك بعض الشخصيات النارية أو الاصطناعية، فتوظفها لأغراضها الخاصة (مثلا الملك سيف يمتلك لوح عيروض)، وكل من امتلك الشخصية صارت تابعة له (قمرية تحتال على لوح عيروض وتسرقه من ابنها وتسخره ضده). إن الملكية غير السلطة، وإن كانا معا يتضمنان مدلول التبعية : إذ كل منهما يولد إمكانيات حكائية مختلفة تبعا لنوع العلاقة الحاكمة.

2- القرابة : وتتحدد هذه القرابة بين شخصيات البنيات الكبرى من خلال ما يلي:

أ ـ الدين : إن الدين يجعل العلاقة وطيدة بين مختلف الشخصيات. وهذا ماجعلنا نعتمده مقوما للتمييز بين الشخصيات الترابية والنارية. لذلك نجد الشخصيات النارية والترابية يهب بعضها لمؤازرة البعض الآخر، كلما كانت القرابة الدينية مشتركة. ونجد بعض الشخصيات المركبة (غير المهلكة) تقدم يد المساعدة لبعض الشخصيات الترابية لأنها تشترك معها في هذا النوع من القرابة. فسمكة الجذع، والطائر الناطق، والفاكهة الآدمية في جزر الواق واق جميعا تسبح للخالق. لذلك نجد سمكة الجذع، والطائر الناطق يساعدان الملك سيف ضد أعدائه المتربصين به.

ب ـ النسب : ويظهر لنا هذا النوع من العلاقة بتحقق أحد أشكال القرابة التي توحد بين الأجناس. مثل الرضاعة أو الزواج. ويحضر هذا النوع في السيرة الشعبية بجلاء بين شخصيات تنتمي إلى عوالم مختلفة (ترابية، نارية). فالملك سيف بن ذي يزن ترضعه جنية، وبذلك تصبح عاقصة أخته من الرضاع، لذلك تدخل معه في علاقة، وعلى طول السيرة، إلى درجة أنه يرغمها في النهاية على الزواج من خادمه عيروض. وحمزة البهلوان يتزوج من أسمى بري، وتلد له بنتا (قريشة). وبذلك تتحقق العلاقة بين هذه الشخصيات بناء على هذا النوع من القرابة.

إن نوعي العلاقة على الصعيد الأفقي يبينان إلى أي حد يبرز التفاعل بين الشخصيات حتى وإن كانت من طبائع مختلفة (ترابية - نارية - مركبة). هذا التفاعل يجعلها تصطف إلى بعضها البعض، محققة بذلك علاقات تقوم على التآزر والمساندة. لكن هذا التفاعل من شأنه أن يولد علاقات أخرى تقوم على الصراع. ويتحدد من خلال العلاقات الضدية التي يمكن أن تنجم عن بعض التعارضات التي تحصل بين الشخصيات كيفما كان نوعها. ولما كانت للصراع خصوصية نحاول الحديث عنها من خلال العلاقات العمودية، حيث يمكن تجسيدها بوضوح.

.2.3.1.2. **العلاقات العمودية**: إذا كان نوعا العلاقة السابقان (التبعية - القرابة) يقومان على أساس «الوصل» بين مختلف عوالم الشخصيات، فهناك ما يجعل هذه العلاقة قائمة على «الفصل». ويمكن تلمس ذلك من خلال ما يلي :

أ- الصراع الأصلي : نميز بين شكلين من الصراع : الصراع الأصلي والدائم، والصراع الطارئ والزائل. ومعنى ذلك أن للصراع الأصلي جذورا تتصل بالشخصيات وعوالمها من جهة. وبحضور عوامل بنيوية تغذي هذا الصراع وتجعله يمتد إلى النهاية من جهة ثانية. وبما أننا نجعل الحديث عن الصراع ضمن المستوى العمودي، نؤكد أن واحدا من العوامل التي تجعل الصراع دائما وأصليا بين الشخصيات يتحدد من خلال البعد الجنسي والديني. وهما من المقومات التي نميز بها بين الشخصيات الترابية مثلا. ففي سيرة الملك سيف نجد أن

الشخصيات (الترابية) تتمفصل بوجه عام بحسب اللون والاعتقاد :

أبيض نض أسود.

مسلم نض عبدة زحل.

وتبتدئ أحداث السيرة عند إقدام ذي يزن على الاستقلال بالملك عن الحبشة ومحاولة ملك الحبشة القضاء عليه بواسطة الحيلة (بعث قمرية). ويستمر الصراع بعد ميلاد سيف بن ذي يزن، وظهور عوامل جديدة تؤجج هذا الصراع. ولا ينتهي النص إلا بانتصار البيض المسلمين على السودان عبدة زحل والكواكب. وكل السير الشعبية تسير على هذا المنوال. فهي تضع شخصية «العربي» في مقابل شخصيات أخرى من جنسيات أخرى (الفرس ـ الروم. . .) وتبين الأسباب التي تحدد العلاقة الصراعية وتجعلها بؤرة مركزية تتعدد مظاهرها وتجلياتها. وفي كل مرة تظهر عوامل جديدة تؤجج الصراع وتغذيه حتى النهاية. لذلك وسمنا هذا النوع من الصراع بأنه أصلي ودائم، إذ هو محور العلاقة الضدية بين الشخصيات المختلفة، وما تعرفه من اصطفافات وترتيبات تحددها مختلف العلاقات الوصلية الأخرى وتغذيها بإمكانات متعددة للتحول والتطور. ويمكننا تجسيد العلاقات الفصلية بحسب هذا النوع من الصراع الأصلي الدائم من خلال ما يلي :

أ. 1 العرب / أجناس أخرى

يتمحور الصراع في هذه النقطة بين العرب ـ المسلمين والأمم الكبرى في العصور القديمة. ويتجلى لنا ذلك من خلال أربع سير : إثنتان منهما تتعلقان بحقبة ماقبل الإسلام وأخريان بفترة مابعد الإسلام : ولإضفاء الطابع الديني على عصر ماقبل الإسلام جُعل العرب حنيفيين، فالملك سيف وحمزة البهلوان يؤمنان بالله، ويشهدان أن إبراهيم (ع) خليل الله. في حين نجد الأجناس الأخرى (الحبشة ـ الفرس ـ الروم) يؤمنون إما بزحل أو النار أو المسيح.

الشخصيات / السيرة	أطراف الصراع	
أ ـ سيف. ـ حمزة البهلوان ب ـ ذات الهمة ـ الظاهر سبيبرس	العرب	ـ الحبشة ـ الفرس ـ الروم ـ الروم

أ ـ 2. العرب / العرب.

إذا كان الصراع في النقطة السابقة له مظهر خارجي مع أمم أخرى مختلفة جنسا، وعقيدة، فالسير الأربع الثانية يتمحور الصراع فيها بين العرب أنفسهم. إنه الصراع الداخلي. وكما وجدنا أعلاه نرى أنفسنا أمام سيرتين تتصلان بحقبة الجاهلية وأخريين بفترة الإسلام:

الشخصيات / السيرة	أطراف الصراع العرب	
أ ـ الزير سالم		
ـ عنترة	بنوعبس	القبائل الآخرى
ب ـ بنوهلال	بنو هلال	الغرب الإسلامي
ـ علي الزئبق		

من خلال هذا التقسيم، يبدو لنا وكأن الراوي الشعبي حاول تنويع مختلف أوجه الصراع المحتدمة ونوعها من خلال نصوصه الأساسية بالتساوي : خارجي - داخلي وقبل الإسلام، وبعده. وتبقى سيرتا سيف التيجان وفيروز شاه اللتين نرى لهما طابعا خاصا ومخالفا نسبيا لما تقدمه لنا باقي السير.

بقيت إشارة أخيرة لا بد من التنبيه إليها، هي أن الصراع الأصلي الذي حددناه بالصورة السالفة بين الأجناس والاعتقادات لايعني أنه الوجه الوحيد للصراع. ذلك لأن هناك أطرافا عديدة ومن جنسيات واعتقادات شتى تبرز لنا في عوالم السيرة. فإذا كان محور الصراع في سيرة الملك سيف هو بين العرب و الحبشة، فهو ليس الوجه الوحيد للصراع. فالملك سيف يصارع أمما أخرى لها اعتقادات أخرى : عبدة الكواكب ـ الطوطمات (مدينة النعام - البق...) - الاله ياقوت. ونقول الشيء نفسه عن باقي السير : فعنترة يحارب الفرس والروم. وكذلك الزير سالم وبنو هلال... إن ما ركزنا عليه هو الوجه الأساسي للصراع. كما أن الصراع الأصلي الخارجي، لا يعني أن ليست ثمة صراعات داخلية شدد عليها الراوي. فالصراع يتحقق داخل بني كلاب أنفسهم وبني هلال وبني عبس. بمعنى آخر أن مختلف أوجه الصراع داخلية - خارجية، والأصلية والطارئة تتحقق بشتى أنواعها في مختلف السير وتستند تقسيماتنا إلى الطوابع المهيمنة والموجهة للفعل الحكائي من بدايته حتى نهايته في ما تقدمه لنا كل سيرة على حدة.

ب ـ الصراع الطارئ : نعتبر الصراع الأصلي مركزيا، والصراعات الطارئة تطويرا

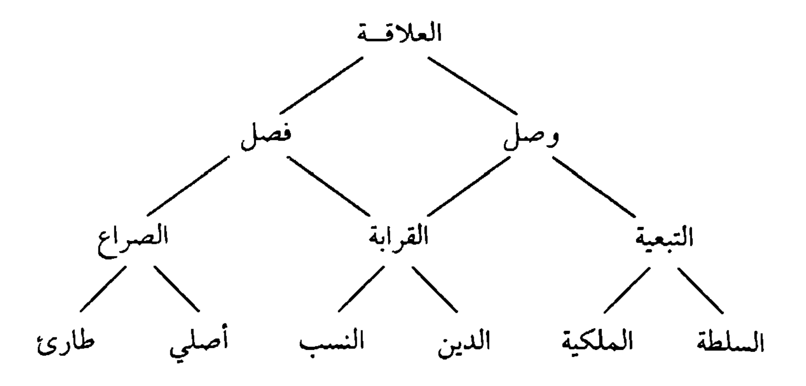
وتوليدا للعوامل التي تساهم في تأجيج الصراع الأصلي. إنها تنويع على الصراع الأصلي وتحريف لمجراه إلى أن يزول،لنجد أنفسنا مجددا أمام الصراع الأصلي. لذلك لا غرابة أن نجد الصراعات الطارئة هي التي تحتل المستوى الأول، في حين يأتي الصراع الأصلي في الخلفية. وهذا ما جعلنا نرى كثرة الصراعات الطارئة على مستوى الحكي، مبرزة ولافتة للانتباه، في حين نجد الصراع الأصلي يتوارى إلى درجة أننا ننساه أحيانا.

إذا كان الصراع الأصلي مثلا في سيرة حمزة البهلوان هو بين العرب والفرس، فإن للفرس سطوة وقوة على العرب. لكن حمزة البهلوان يقع أسير حب مهردكار. لذلك فإن كراهية الفرس للعرب ممثلة في شخص الوزير بختيار تدفع في اتجاه عدم تحقق الزواج من جهة، وفي التخلص من حمزة البهلوان بأية صورة من جهة أخرى. ولهذا يختلق بختيار للبطل واجهات للصراع بهدف التخلص منه. وبختيار هنا لا يختلف عن الربيع بن زياد أو مالك (والد عبلة)، أو سقرديس في سيرة الملك سيف. إنهم جميعا يختلقون للبطل صراعات أخرى بقصد هلاكه. يخرج حمزة البهلوان لجمع الخراج من مختلف الممالك التابعة لكسرى. وفي الوقت نفسه، يكتب بختيار لملوك تلك البلاد لمحاربة الأمير حمزة.

إن اختلاق هذه الصراعات (الطارئة) لاحد له. إذ كلما عاد البطل منتصرا من حرب طارئة فرضت عليه حرب جديدة مع أقوام آخرين. وهكذا دواليك حتى يتم الرجوع في النهاية إلى الصراع الأصلي الذي ينتهي لفائدة تحقيق غايته القصوى.

هذه العلاقة الوصلية والفصلية تتداخل فيما بينها وتتكامل لتحديد أوجه أخرى فرعية للعلاقات . . ولقد عمل الراوي على تجسيد مختلف احتمالاتها الممكنة. لذلك نجدها عرضة للتحويل والتغيّر، فبعض مظاهر العلاقات الوصلية (الدين - النسب) مثلا، قد لاتكون ضامنة لعلاقة وصلية، بل فصلية، لأنها تعتمد أساسا على الصراع. فالربيع بن زياد وأخوه عمارة تجمعهما بعنترة علاقة القرابة، لكن وعلى طول النص نجد العلاقة صراعية أصلية. وقس على ذلك. كما أن بعض الأطراف تكون العلاقة بينها قائمة على الصراع، ثم تتحول إلى تبعية. وهكذا دواليك نجد تحولات عديدة تحكم هذه العلاقات باحتمالاتها المتعددة والمفتوحة والتي تنقلها من وضع إلى آخر، بحضور مقومات جديدة تلعب دورها في تغيير مواقع العلاقات بين الشخصيات كيفما كان شكلها أو نوعها.

وقبل الانتقال إلى الحديث عن هذه الشخصيات وهي «تفعل» لتجسيد مختلف أنواع العلاقات المتداخلة بين الشخصيات المختلفة، نود تقديم هذه الخطاطة التي تبين بنية هذه العلاقات:



ش. 3. بنية العلاقات بين الشخصيات

تكشف بنية العلاقات هاته عن سمة جوهرية تطبعها هي التحول الذي يبرز لنا كون البنيات الشخصية المختلفة (بسيطة - مركبة) تتفاعل فيما بينها، وصلا وفعلا، بحسب مجموعة من المقومات التي تلعب بمجرد حضورها دورا أساسيا في مجرى الحكي، وفي توليد أشكال مختلفة من العلاقات، وتوجيه أخريات لتساهم في بناء الاصطفاف النهائي للشخصيات ونهاياتها المختلفة. ومعنى ذلك أن للشخصيات صفاتها الذاتية، لكن لها أيضا أفعالها، وهي أيضا محدد من محدداتها الأساسية. لأن هذه الأفعال، ومقاصدها تلعب أدوارا خاصة في تحديد العلاقات، وجعلها عرضة للتحول والتغير باستمرار، وفقا لمنطق الحكي التي يستند على «أفعال» هذه الشخصيات. وهذا ما سنتبينه بالانتقال إلى البعد الثاني للشخصية : وهي تضطلع بالفعل، من أي موقع كان، وفي أي اتجاه.

2.2.0. الشخصيات - الفواعل.

2.2.0.1 ميزنا بين الشخصية و الفاعل لأننا نروم تناول «الشخصية» من خلال مختلف أبعادها. وبوقوفنا عند البنيات الشخصية الكبرى، كان هدفنا الأساس هو الإحاطة بمختلف عوالم الشخصيات المختلفة و المتعددة بقصد محاصرتها، وتحديد مواقعها وعلاقتها التي تحكمها في مجرى الحكي. وكان لزاما علينا بعد ذلك الانتقال إلى تحليل هذه الشخصيات وهي تضطلع بالفعل، وذلك من جهة لمعاينة بعد آخر من أبعادها، ومن جهة ثانية، لربط «الشخصيات» بالأفعال التي كانت موضوع الفصل الثاني لتتاح لنا بعد ذلك امكانية الانتقال إلى مستوى أعلى يربطها بالوظائف، وينظر إليها من ناحية مقاصد أفعالها.

2.2.0.2. إن تحليلنا للبنيات الشخصية الكبرى كان بمثابة «الإطار» العام الذي يحدد بنية الشخصيات. وإذا تجاوزنا هذا الإطار، فإن مايواجهنا للوهلة الأولى يتجسد في أفعال هذه الشخصيات. ولما كانت الشخصيات متنوعة ومتعددة إلى درجة جعلتنا نرى أنفسنا أمام

«امبراطورية» تضم أشكالا وأنواعا عديدة من الشخصيات، فماذا يمكننا أن نقول عن «أفعال» هاته الشخصيات ؟ ألا يمكن أن تكون أكثر تنوعا وعددا من الشخصيات التي تقوم بها ؟ وإذا استعدنا مفهوم «الإطناب» الذي صدرنا به حديثنا عن الأفعال و الوظائف، وما يوحي به من إمكانيات متعددة لظهور الأفعال، والإيغال في التفاصيل والجزئيات،ألا يمكننا معاينة حجم هذه الأفعال وضخامته بمقارنته مع الشخصيات ؟ إننا فعلا نجد أنفسنا أمام عدد هائل من الأفعال، وأمام عدد لا يحصى من الفواعل الذين يقومون بالأفعال أو تقع عليهم أفعال غيرهم. فكيف يمكننا تحديد هذه الفواعل، وحصرها وترتيبها بالصورة التي تمكننا من رصد مختلف الإمكانات والاحتمالات، وتساعدنا على الانتقال إلى البحث في مقاصدها ودلالتها ؟

3.0.2.2. نسلك السبيل نفسه الذي اتبعناه في حصر وتحديد الشخصيات لكن بصورة أخرى تضمن لنا ملامسة أوسع للفواعل الذين لأفعالهم حضور مركزي، ودور حيوي في تطور العملية الحكائية وتحولاتها المختلفة. إن مبدا «التواتر» الذي أشرنا إليه سابقا سيحضر هنا بشكل ملح، لأنه يمكننا من تحديد مختلف «البنيات الفاعلية» ويضبط لنا مسارها. تتعالق هذه البنيات الفاعلية بالبنيات الشخصية الكبرى، لأنه كما وضحنا ذلك من خلال التحليل، نجد أن الشخصيات في السيرة الشعبية تتمحور حول «الشخصيات» الترابية (الإنسان)، وأن الشخصيات المختلفة تتمحور بدورها حول شخصية محددة : صاحب السيرة: «البطل» الذي تحمل السيرة اسمه. لذلك إذا كنا في النقطة السابقة حاولنا الوقوف عند بنية الشخصيات الكبرى، فإننا هنا سننطلق من «الشخصية - المحور» باعتبارها الفاعل المركزي، ومركز جذب وتوجيه مختلف أفعال باقي الشخصيات. إننا ننتقل من الأعم (البنيات الشخصية الكبرى) إلى الأخص (الفاعل المركزي)، لنتمكن من الإمساك بمختلف البنيات الفاعلية المتصلة به. وبذلك نكون فعلا أمام محاولة رصد مختلف الفواعل وعلاقاتهم المختلفة. وبنجاحنا في الإمساك بالبنيات الأساسية، نكون أمام إمكانية تحديد مقاصدها وبنياتها العاملية المختلفة.

4.0.2.2. إن ما يسوغ اختيارنا لهذه الطريقة في الكشف عن البنيات الفاعلية يجد مستنده في كوننا نصل الفعل بالشخصية هنا (الفاعل)، وأن إمساكنا بـ«الفعل»المركزي و«الفاعل» المركزي يسمح لنا بمعاينة شبكات الأفعال المتولدة عن الفعل المركزي،وتحديد الفواعل الذين يضطلعون بها أفقيا وعموديا ويسمح لنا هذا برصد مختلف البنيات الفاعلية في السيرة الشعبيـة. ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن مختلف الأفعال الحكائية في السيرة الشعبية، وكل الفواعل الذين يقومون بتلك الأفعال متصلة بوثوق بـ «فعل مركزي» وبـ «الفاعل المركزي». بل يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك، وهذا ما وقفنا عنده في تحليل

الأفعال - الوظائف، إلى أن الفعل المركزي هو الذي تولدت، وانشطرت، وتعددت بصدده مختلف الأفعال التي تضمنتها السيرة الشعبية. لذلك فإن انطلاقنا من هذا الفعل وصاحبه هو الذي يضمن لنا الإمساك بالبنيات الفاعلية المختلفة المتولدة عنه.

2.2.1. الفعل المركزي - الفاعل المركزي.

2.2.1.0 فعل الحكي الأول.

تبتدئ كل السير الشعبية بنبذة، قد تطول وقد تقصر عن الأصول التي ينتمي إليها «الفاعل» المركزي. ويبدو لنا أن الراوي حين يركز على هذه الأصول يشير بشكل واضح إلى مختلف الملابسات التي سبقت ميلاد «الفاعل» المركزي، ومن خلال هذه الملابسات يزرع الراوي "البذرة" الحكائية الجوهرية داخل عالمه الحكائي. ويظل يتعهدها حتى تطل مع "الفعل" المركزي الذي يمكن اختزاله من خلال كلمة واحدة " ميلاد " الفاعل المركزي.

تتنوع هذه الأصول بتنوع السير وتعددها، كما أن تناولها إطنابا وإيجازا يختلف من سيرة إلى أخرى. وهكذا يمكننا التمييز بين التمهيد أو ما قبل فعل الحكي الأول داخل هذه السير بحسب الإطناب والإيجاز كما سنلاحظ.

أ. الإطناب: يظهر لنا هذا الإطناب بجلاء في السير التالية : سيرة عنترة والملك سيف وبني هلال وذات الهمة والظاهر بيبرس. وذلك لأن الراوي يعود بنا إلى حقب موغلة في القدم ويظل يتدرج وصولا إلى ميلاد «الفاعل» المركزي. ففي سيرة عنترة يعود بنا الراوي إلى قصة إبراهيم الخليل وما وقع له مع النمرود بن كنعان بعد توطئة طويلة عن نشوء العرب وانقسامهم إلى عدنانيين وقحطانيين، وما تولد عنهم من قبائل انتشرت في مختلف أنحاء شبه الجزيرة العربية. ويتطرق بعد قصة إبراهيم الخليل إلى ولده اسماعيل الذي من نسله جاء معد وعدنان ونزار ومن نسل نزار ظهر أولاده الأربعة أياد وربيعة ومضر وأنمار. ومن هؤلاء تناسلت كل القبائل العربية ومن بينهم بني عبس قوم عنترة. ونجد هذا أيضا في سيرة الزير سالم حيث تبتدئ بذكر أولاد نزار وانقسامهم إلى قيس ويمن، فمن اليمنية ظهر التبابعة ومن القيسيين ربيعة ومرة وربيعة هو أبو الزير سالم.

أما في سيرة بني هلال فنلاحظ أن الراوي يعود بنا إلى صدر الإسلام حيث جاء الأمير هلال لمناصرة الرسول (ص) في إحدى غزواته، ونزوله وادي العباس، وتناسل أولاده وصولا الى شخصيات التغريبة.

ونجد الشيء نفسه في سيرة الأميرة ذات الهمة التي يرى أغلب دارسيها أنها تضم

قسمين كبيرين : يتعلق الأول منها بـ: الصحصاح بن جندبة. أما الثاني فبالأميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب. وبين القسمين معا نجد جيلين، ينحدر أحدهما من الآخر، ويواصل مسيرته.

وفي سيرة الملك سيف يرجع بنا الراوي إلى قصة نوح مع ولديه سام وحام ويبين لنا كيف كانت بلاد اليمن تابعة للحبشة. أما سيرة الظاهر بيبرس فتبتدئ بالخلافة العباسية مع المقتدي بالله، وتنقلنا إلى مصر الأيوبية.

إن في انطلاق الراوي من الأصول البعيدة محاولة مهمة للبحث في جذور السيرة ومحدداتها التي تنهض على أساسها. إنه فعلا يثبت لنا شجرة نسب الفواعل المركزيين، كما نجد بجلاء في سيرة بني هلال، أو يرصد لنا الخلفيات التاريخية التي أدت إلى احتلال جماعة اجتماعية أو قبلية مكانة خاصة (ربيعة - بنوعبس - بنو كلاب. .) في مجتمع السيرة، أو يبين لنا الانتماء الخاص بكل شخصياته، وخصوصا الفاعل المركزي. كل هذه المحددات واردة فعلا، لكن الجوهر حسب اعتقادي، يكمن في كون الراوي، يطنب أو يوجز في حديثه عن هذه الأصول، بحسب رغبته في تعيين زمن فعل ماقبل الحكي الأول، والكامن في ما أسميناه في الفصل السابق بـ «دعوى النص». لذلك فهو بمجرد ما ان يثبت زمن هذه الدعوى حتى يشرع في التدرج نحو إبراز صاحبها (الأوان). ومع ميلاده نجد أنفسنا أمام ما نسميه «الفعل المركزي» أو فعل الحكي الأول.

ب - الإيجاز : يبدو لنا الإيجاز واضحا في باقي السير. ففي حمزة البهلوان ينقلنا الراوي إلى بلاط كسرى ورؤيته الحلم ثم تأويله من قبل وزيره المسلم بزرجمهر وإخباره بأن البطل الذي سينقذه ولد الآن في مكة. وكذلك الأمر في سيف التيجان حيث يقدم لنا الراوي سلسلة نسب والد سيف التيجان إلى هود (ع)، ليخبرنا بعد ذلك عن كبره وانعدام الولد لديه. ونجد الشيء نفسه في سيرتي فيروز شاه وعلي الزئبق.

إن ما قبل فعل الحكي الأول هو في الحالين معا بمثابة تمهيد أساسي للفعل المركزي الذي يمكن أن نسميه «ظهور» أو «ميلاد» الفاعل المركزي وذلك، لاعتبار أساسي يتجلى في كون السير تتمحور حول هذا الفاعل وترصد لنا مختلف أطوار حياته (من الولادة إلى الوفاة).

2.1.1 ميلاد الفاعل المركزي : يرتبط فعل الحكي الأول، أو الفعل المركزي بميلاد أو ظهور الفاعل المركزي. وحسبنا أن نتوقف قليلا عند هذا الفعل ليس فقط لأنه يجسد لنا مهمة في المسار الحكائي (نقطة البداية) ولكن لأنه يقدم إلينا من وجهة أنموطية (prototype)، تجعل مختلف الفاعلين المركزيين يشتركون في العديد من الصفات والمقومات التي بتحليلنا إياها نعين الطبيعة التي يتميزون بها. وكأني بالراوي الشعبي وهو

يعتمد هذه الأنموطية في تسجيل «الفعل» المركزي، و«الفاعل» المركزي يريد شد انتباهنا إلى الطابع الخاص الذي يتميز به هذا الفاعل. ويمكننا تجسيد هذا الفعل المركزي من خلال مجموعة من العناصر التي تقف عند كل منها على حدة.

أ -**الميلاد غير المرغوب فيه**: إن كل الفاعلين المركزيين بصورة أو أخرى تقريبا غير مرغوب في ميلادهم. فالملك سيف بن ذي يزن تُبعَث أمه هدية لقتل والده. وعندما لا تفلح في ذلك بسبب يقظة بحر قفقان وزير الحبشة ويثرب اللذين نبها الملك إلى الحيلة، يولد سيف بعد موت والده. ونجد الشيء نفسه مع سيف التيجان. فأبوه لم يرزق به إلا بعد الكبر. لكن الحلم الذي رآه، وفسره له المفسرون بذهابهم إلى أن أحد أولاده سيكون كافرا، جعله يفكر في قتله. فبعثه مع مرضعته ليقتل في الفلاة.

وفي سيرة الأميرة ذات الهمة، تكون زوجتا الأخوين ظالم ومظلوم حُبْلَيَيْن فيتفق الأخوان، أن من ولد ذكرا يكون الملك له. وعندما تضع زوجة مظلوم بنتا (الأميرة ذات الهمة) يستشيط الأب غضبا، لأن زوجة أخيه ولدت غلاما، ويأمر الدايات بكتمان الأمر، و بإشاعة كون المولود ذكرا، ولكنه مات عند الولادة، وبذلك يخفي أمرها.

ويحضر الميلاد غير المرغوب فيه أيضا مع الأمير عبد الوهاب، وهو الفاعل المركزي الثاني في سيرة الأميرة ذات الهمة. فالحارث بن ظالم يعشق ابنة عمه فاطمة بنت مظلوم، لكنها ترفض الزواج منه. ورغم أنه كتب عليها الكتاب، فهي زوجته شرعيا لا ماديا لأن لاقدرة له على إرغامها، فيدس له بنجا باقتراح من عقبة، ويغتصبها وهي مبنجة. وعندما ولدت منه عبد الوهاب، وجاء أسود اللون رفض نسبته إليه وكذلك أبوه ظالم، واتهماها بالزنا مع العبد مرزوق.

ويتجلى لنا هذا أيضا مع أبي زيد الهلالي في سيرة بني هلال. فخضرا عندما تزوجها رزق، وكانت مع النساء خارج الخيام رأت غرابا يغالب مجموعة من الغربان. كانت حبلى، فدعت الله أن يرزقها غلاماً مثله في القوة وإن كان أسوداً. فجاء فعلاً أبو زيد أسود، فأنكره أبوه وقومه، وطُردَتْ خضرا من بيت زوجها مع ابنها.

وسيرة عنترة لاتخرج عن هذا الإطار. فشداد وبنو قراد في غزوتهم أصابوا مالا. وانفرد شداد بزبيبة، فولدت منه عنترة. فرفض نسبته إليه لأنه ابن أمة.

إن الميلاد غير المرغوب فيه له أكثر من دلالة على صعيد الحكي لأنه سيؤكد العديد من الأفعال الحكائية التي تزيد من تعقيد الأحداث وتناسلها وتضع الفاعل المركزي في أوضاع مختلفة تساهم مجتمعة في إضفاء الطابع الخاص على شخصيته وتفرض عليه تبعات عليه أن يتحملها حتى النهاية.

ب ـ اليتم : يرتبط الميلاد غير المرغوب فيه بسمة يشترك فيها كل الفاعلين المركزيين في السيرة الشعبية هي اليتم. واليتم قد يكون فعليا، وذلك من خلال وفاة الأب، والفاعل المركزي صغير. ونجد هذا في سيرة سيف بن ذي يزن، وعلي الزئبق، ونسبيا الزير سالم. أما في باقي السير فيتخذ اليتم بعدا معنويا، وذلك لأن رفض الابن يؤدي به إلى أن يعيش خارج أحضان والديه. فسيف بن ذي يزن يحرم من رؤية أبيه، وترمي به أمه في الفلاة. فيربى عند الملك أفراح. وكذلك سيف التيجان، إذ يزعم العبيد أنهم قتلاه والمرضعة، ويتركانه في الفلاة حتى يحمل إلى الملك الذي يضطلع بتربيته. ويشترك أبو زيد مع فاطمة بنت مظلوم في أن كلا منهما نشأ وكبر خارج قبيلته، وهما لا يعرفان شيئا عن أصلهما. فأبو زيد يربى في الزحلان، وفاطمة في بني طيء. وكما عاش الزئبق مع أمه الفارسة، عاش عبد الوهاب مع أمه فاطمة وفي قلبه تضطرم نار الحقد تجاه أبيه وقبل أن تضمه أمه إليها، كذلك نجد الظاهر بيبرس لأول مرة مرميا في حمام وهو يعاني من المرض.

إن اشتراك هؤلاء الفاعلين المركزيين في اليتم يجعلهم يلتقون في العديد من الصفات الخاصة التي يتميزون بها عن غيرهم من الفاعلين، كما يمكن تبين ذلك من خلال المقارنة بالأخص مع فاعلين آخرين يحتلون مواقع مهمة في عالم السيرة الشعبية.

ج. الاسم : تتعدد أسماء الفاعلين المركزيين، وفي كل لحظة من حياتهم يتخذ لهم اسم جديد. فالفاعل المركزي يعطى له اسم عند ميلاده، لكن نشأته خارج موطنه الأصلي تجعله يحمل اسما آخر. وحين يستعيد اسمه الأول، يظل قابلا لأن يحمل أسماء متعددة حتى ينتهي إلى اسم نهائي يشتهر به عن بقية الأسماء :

فسيف بن ذي يزن يعطيه أبوه اسم «سيف» لكنه يسمى بعد ذلك «وحش الفلا» عندما يعثر عليه في الفلاة يستعيد اسمه الحقيقي الذي يعرّفه به الشيخ جياد.

ومن خلال هذا الجدول يمكن تبين مختلف الأسماء التي يحملها الفاعل المركزي :

- سيرة سيف التيجان	- سيف التيجان - عامر الفلا.
- " " الأميرة ذات الهمة	- فاطمة شريحة العابدة - داهية النفوس - ذات الهمة.
-" " الأميرة ذات الهمة	- عبد الوهاب - ترس قبر النبي(ص).
- " " عنترة	- عنترة - أبو الفوارس. . .
- " الظاهر بيبرس :	- محمود - بيبرس - الظاهر.
- " " بني هلال (أبو زيد)	- بركات- سلامة - أبو زيد.

إن كل اسم في أسماء الفاعلين المركزيين في السيرة الشعبية يرتبط ارتباطا وثيقا بلحظة

من لحظات تطور المسار الحكائي. ويكشف لنا هذا بالملموس على أننا أمام شخصية متحولة باستمرار. وفي مجرى هذه التحول تنجز العديد من الأفعال الجديدة التي تلبس حياتها، في كل مرحلة، بلبوس جديد ومختلف. إن الفاعل المركزي «شخصية» ديناميكية ومتطورة. وهذا ما يضفي على أفعالها الطابع الدينامي المميز، رغم كونها ذات صفات ثابتة، لكنها بدورها متميزة ويمكن معاينة ذلك في النقطة التالية :

د ـ الصفات الثابتة أو العلامات : يتميز الفاعل المركزي منذ ولادته بعلامات وصفات مميزة. وهي جميعا توحي إلى نوع الأفعال التي يمكن أن يقوم بها على طول السيرة، أو يتم بواسطتها التعرف عليه. وهي من هذه الناحية تقترن بالاسم اقترانا بينا. ويمكننا تحديد هذه العلاقات أو الصفات مما يلي :

د.1. الحسن والجمال : لكي يكون الفاعل المركزي مركز جذب لغيره من الشخصيات وخاصة النسائية. سواء من جنسه أو من غيره، يكون «فلقة قمر»، لذلك فالأميرات، وبنات الملوك لا ينظرن إليه نظرة، إلا «وتعقبها ألف حسرة». فسيف بن ذي يزن يقدمه لنا الراوي على النحو التالي : " فجاءها الطلق، فوضعت غلاما ذكرا كأنه البدر إذا بدر في ليلة أربعة عشر، على خده شامة خضراء، كما كانت على خد أبيه، لأن ملوك التبابعة تعرف بها من قديم الزمان. فلما وضعته قمرية، ورأته على هذا الحسن والجمال أخذتها الغيرة الشديدة، ،وصار الغلام كل يوم في زيادة وكمال وحسن وجمال». (سيرة سيف، م.1. ص 26)

إن مثل هذه الصفات تتكرر في وصف حمزة البهلوان الذي ستقع في عشقه مهردكار بنت كسرى، وكذلك فيروز شاه وسيف التيجان. . والمبالغة في تقديم صورة الحسن لدى الفاعل المركزي وسواه دليل على ما يمكن توقعه من احتمالات حكائية متعددة تدور حول" العشق" وآثاره. وهو من التيمات المحفزة للحكي. ويبدو لنا هذا في كثرة غراميات الفاعل المركزي (سيف بن ذي يزن مثال صارخ)

د.2. العلامات الخاصة : نختزل تحت هذا المفهوم مختلف ما يميز الفاعل المركزي من علامات عضوية خاصة. فالملك سيف (وكل التبابعة) يتميز بـ«الشامة» «الموجودة على خده. وكل الذين أوتوا نصيبا من «الغيبيات» كانوا يتعرفون عليه بواسطتها. لذلك ما أن رأى الحكيم الحبشي سقرديس سيفا وهو بعد طفل صغير حين وضع إلى جانب شامة بنت الملك أفراح، والتي سميت بالشامة التي على خدها حتى قام صارخا وسط المجلس :«ونظر إلى وجه الغلام فنظر الشامة على خده اليمين تنير وهو كأنه البدر المنير. فحين نظره ألقى الله البغضاء في قلبه "، ، ، وعندما جيء بشامة إلى جانبه صاح بأعلى صوته «إني خائف من اجتماع هاتين الشامتين» (سيرة سيف، م.1. ص31-35).

ونجد نظيرا لهذه العلاقة الخاصة لدى الظاهر بيبرس. فالملك الصالح أيوب (الولي) عندما بعث لشراء المماليك الخمسة والسبعين كما رأى في حلمه، أوصى ابن الوراقة بشراء مملوك يحمل علامات خاصة بيّنها له قائلا : " اعلم اني طالب منك حاجة أخرى. وذلك أني طالب مملوك خاص لنفسي، يكون فيه الشروط التي أذكرها إليك : وهو أنه يكون فهيم قوي وفطين قوي، ويكون يحفظ القرآن قوي، ويكون وجهه حسن، ومحمود اسمه. وإذا غضب يكون في وجهه جدريات تملكه من الطارقة اليمنى إلى الطارقة اليسرى. ويكون بين عينيه شعرة أسد وبين حاجبيه سبع من اللحم، هذا عند الغضب، وإذا راق لم يكن لذلك عنده أثر ولا سبب " (سيرة الظاهر، م. 1. ص80).

لم يكن لابن الوراقة إلا أن يتعجب لهذه الشروط وفعلا نجح أخيرا في العثور على صاحب العلامات.

إن الاسم والعلامة الخاصة يتضافران لتحديد الهوية الخاصة بالفاعل المركزي. ويظهر لنا هذا بجلاء في كونهما يميزانه عن غيره. لذلك نجد الاسم مفتاح العديد من الأبواب المرصودة والأماكن العجيبة. إذ يكفي الملك سيف مثلا أن يتلو حسبه ونسبه حتى تنفتح له الأماكن المرصودة التي لا مفتاح لها سوى ذكر الاسم. وعندما وصل الظاهر بيبرس لأول مرة قدام الملك الصالح والقاضي جوان متهما بجريمة سأله الملك عن اسمه، فأجاب: ياسيدي. اسمي بيبرس. فقال له اسمك الأصلي أم لك غيره؟فقال اسمي الأصلي محمود. فتنهد القاضي، وقد اغتاظ منه، وعرف أنه صاحب الإشارة (.سيرة الظاهر، م. 1. ص203).

إن ذكر الاسم الخاص كاف للتدليل على صاحب الإشارة كما تقول السيرة لأنه خاص جدا ومرتبط بشخصية خاصة هو الذي نسميه : (الفاعل المركزي). وفي سيرة عنترة يتميز الفاعل المركزي (عنترة) بصوته الجهوري الذي صار علامة مميزة، إذ يكفي سماع صوته الذي يبالغ الراوي في وصفه حتى تجفل الخيول، ويرتد الفرسان على أعقابهم. هذا الصوت ظل أوج قوته حتى وعنترة يحتضر، عندما اعترضهم فرسان وكانوا في قافلة متوجهين إلى بني عبس، فراب الفرسان وضع القافلة، فأرادوا مهاجمتها فصرخ عنترة وهو مجروح، فلجأوا إلى الفرار عندما عرفوا عنترة لكنهم ظلوا متعجبين من ذلك (سيرة عنترة، م. 8. ص182).

هـ.ـ اللون : يحتل اللون موقعا خاصا في الفاعلين المركزين. وهو إن كان يرتبط بميلاد الفاعل المركزي، فإنه يظل سمة ملازمة له طول حياته. ونجد اللون الأسود يرتبط بعدد من الفاعلين المركزيين ويخلق لهم متاعب يظلوا يواجهونها ويحملون تبعاتها، من هؤلاء يحضر عنترة الذي ولد من أمة سوداء، وأخذ عنها لونها. وظل خصومه وأعاديه

ينادونه أبدا باسم آخر «العبد الزنيم «و» ابن السوداء» «وما شاكل هذه الأسماء. ونجد الشيء نفسه مع عبد الوهاب (في سيرة الأميرة ذات الهمة)، وأبي زيد الهلالي (في سيرة بني هلال). فالفاعلان المركزيان معا أنكرتهما القبيلة، وظلت سمة اللون تطاردهما، وبالأخص مع الخصوم، ولاسيما عبد الوهاب. ورغم اللجوء إلى الفراسة، والعلماء (جعفر الصادق في حالة عبد الوهاب) لإثبات النسب إلى الأب، ظل اللون من العلامات المميزة لبعض الفاعلين المركزيين أو فاعلين آخرين موازين للفاعل المركزي مثل شيبوب وعمر العيار كما سنعود إلى ذلك.

إن كل هذه السمات المتصلة بالفاعل المركزي لحظة ميلاده وظهوره، تبين لنا بجلاء كونها جميعا تطبع شخصية الفاعل المركزي بطوابع مميزة، وترشح أفعاله، مختلف أفعاله، لتكون شديدة الصلة بمختلف الشروط المحيطة به، أو العلامات الملاصقة له. إن الميلاد غير المرغوب واليتم يؤديان به إلى خارج المكان الذي ولد فيه، ويولدان لديه الرغبة في فرض وجوده، فيكون الصراع مع الأب أو القبيلة بكاملها لاسترداد المكانة ونيل الاعتراف. وكذلك الشأن مع اللون ويكون للاسم والعلامات الخاصة أدوارهما المختلفة في محطات الحكي لارتباطهما بشخصية محددة، وذات هوية معينة (إمكانية التعرف عليه). وتعضد كل هذه السمات جميعها سمة أخرى نختزلها في «التربية الخاصة» وهي تتصل بـ «الشجاعة - البطولة»

2.2.1.2. التربية الخاصة : يدفع الميلاد غير المرغوب فيه بالفاعل المركزي أن يعيش خارج مكان ولادته. وأمام هذا الخروج ستتاح للفاعل المركزي أن يتلقى تربية خاصة موجهة أو ذاتية:

أ. التربية الخاصة الموجهة: تسمح الصفات الخاصة التي يتمتع بها الفاعل المركزي (الجمال) أن ينظر إليه على أنه من أبناء الأمراء أو الملوك (سيف - سيف التيجان)، فيقدم إلى ملك ليتعهده ويربيه أحسن تربية. وتساعده على ذلك أمارات القوة والشجاعة. هكذا نجد الملك سيف عندما يتغلب على أقرانه في مجال الفروسية يبعث به إلى خراق الشجر الذي كان الفارس الوحيد الذي يستطيع خرق الشجر. وعندما يفلح سيف بن ذي يزن في القيام بما كان ينفرد به خراق الشجر، يتطير منه هذا الأخير ويطرده لأنه يرى أن نفاذ دعوة نوح سيكون على يده (سيرة سيف، م.1. ص: 41). ونجد الشيء نفسه مع أبي زيد وسيف التيجان وفيروز شاه. فكل منهم يتلقى تربية خاصة تؤهله ليصبح الفارس الذي لا يغلب (فارس الزمان). وبما أن حمزة البهلوان مهيأ للدفاع عن عرش كسرى (الحلم) فإن كسرى سيخص أبا حمزة بالأموال الطائلة ويبعثها مع وزيره بزرجمهر إلى مكة ليربي حمزة وكل الذين ولدوا معه في نفس اليوم تربية خاصة. وقوام هذه التربية تأهيلهم ليكونوا فرسانا

وشجعانا. ويتفنن الراوي في إبراز ملامح الشجاعة لدى كل واحد من الفاعلين المركزيين. ويضفي عليها بعدا عجائبيا يجعلنا نرى فيهم شجاعة لا حد لها.

ب. **التربية الخاصة الذاتية** : وهناك نوع آخر من الفاعلين المركزيين، لم تتح لهم فرصة تلقي التربية الموجهة (عنترة - ذات الهمة)، فكان مصيرهم هو ممارسة رعي الجمال. هكذا تظهر ملامح القوة على عنترة، فيغالب الكلب وهو صغير جدا، ويتعلم الفروسية، ويخرق بالرمح ثياب أخيه شيبوب حتى عنفه أبوه وتوعده شرا. ويقول الراوي في وصف ذات الهمة وهي بنت سبع سنين : " وكانت الجارية فاطمة تخلو بنفسها، وتركب الخيل، وتتعلم وحدها الكر والفر... وإذا عصى عليها الفحل من الإبل تصيح عليه فترجفه ثم تتعلق برفيقه، فترده، والعبيد يتعجبون منها... " (ذات الهمة، م.1. ص506). أما عبد الوهاب وعلي الزئبق فقد حرصت أمهما على تربيتهما التربية الخاصة. وأم الزئبق (فاطمة أيضا) كانت في منتهى القوة والشجاعة. وكل الورطات التي كان يقع فيها الزئبق كانت هي المنقذ الوحيد لما لها من جرأة وإقدام. ونجد الشيء نفسه مع الظاهر بيبرس. فقد تلقى أولا تربية خاصة، وبعد ذلك التربية الذاتية منذ تبنته فاطمة الأقواسية، وصارت تحدب عليه وترعاه. ومنذ ذلك الحين وهو يترقى مراتب البطولة والفروسية منذ وصل إلى الملك الصالح حيث صار يتعلم الفروسية مع المماليك تحت إشراف الوزير شاهين

إن التربية الخاصة سواء كانت موجهة أو ذاتية لم تفعل إلا على إعداد الفاعل المركزي ليكون الأقوى والأشجع. لذلك نجد كل الفاعلين المركزيين يتميزون بسمة جوهرية، إلى جانب الصفات أو العلامات التي أتينا على ذكرها، هي **الشجاعة**. ولهذا نجد كل واحد منهم فارس زمانه. فلا يبارز أحدا في عصره إلا وقهره. وقد يظهر من صلبه شجعان لكنهم يظلون في مستوى أقل منه مهما بلغوا من القوة. والملاحظ أن هذه الشجاعة تظل ملازمة لهم إلى نهاية حياتهم.

إن الاقدام والشجاعة يمثلان السمة الجوهرية التي يتميز بها الفاعل المركزي عن غيره من الفواعل والشخصيات. وكل العوامل التي حاولنا تحليلها لا يمكنها إلا أن تسهم في جعله "الأقوى" وبلا منازع. وعندما نربط الشجاعة بالمهمة التي يضطلع بها الفاعل المركزي، نتبين العلاقة القائمة بينهما. لذلك نجد كل أفعال الفاعل المركزي منذ ميلاده وظهوره لاتتحدد إلا بشجاعته الفائقة، وبطولته الخارقة.

2.2.2. الأفعال الأساسية - الفواعل الأساسيون :

0.2.2.2 إذا كان الفعل المركزي الأول يتصل بميلاد الفاعل المركزي وظهوره، فإن

هناك أفعالا أساسية ترتبط بالفواعل الأساسيين. وهؤلاء الفواعل يتعددون بتعدد ردود أفعالهم تجاه «الفاعل المركزي» وتجاه الأفعال التي يقوم بها. وإذ نعتبرهم أساسيين، فذلك لسببين : يكمن الأول منهما في أنهم يتصلون بالفاعل المركزي اتصالا وثيقا : فكل أفعالهم وأفكارهم موجهة نحوه، ومرتبطة به. وتبعا لهذا الموقع منه، فهم (أو بعضهم) في الحقيقة مركزيون، وكذلك أفعالهم. ويبرز السبب الثاني في كونهم يلازمون الفاعل المركزي، ويواكبون أفعاله منذ بداية النص حتى نهايته. وبما أن أفعالهم موجهة صوب الفاعل المركزي، فإنه بدوره يرتبط بهم ارتباطا معينا. إنهم، تبعا لهذا التحديد، يحتلون الموقع نفسه الذي يحتله «الفاعل المركزي» في السيرة الشعبية ويضطلعون بأدوار أساسية ومهمة قد تربو أحيانا على أفعال «الفاعل المركزي».

إننا لهذه الأسباب، وكما حللنا الفاعل المركزي من جهة ميلاده وصفاته الثابتة والمتحولة، وعملنا على إبراز أهم مميزاته الجوهرية وهو يضطلع بالفعل، نقوم بذلك بالنسبة لهؤلاء الفواعل الأساسيين بهدف تشخيص المميزات التي يتصفون بها، لأن لها صلات وثيقة بحياة الفاعل المركزي وأفعاله من جهة، ومن جهة ثانية لأن الراوي، وهو يقدمهم إلينا، جعلهم في الموقع نفسه الذي يحتله الفاعل المركزي، وجسدهم لنا بطريقة أنموطية لايمكن إلا أن تثير انتباهنا، وتشد اهتمامنا.

يتعدد الفواعل الأساسيون بتعدد ردود أفعالهم ومواقعهم من الفاعل المركزي ويتباينون بتباين وجهات نظرهم بصدده. وبما أننا في النقطة المتعلقة بالعوامل سنحلل هؤلاء الفواعل ومختلف أدوارهم، ونقدم صورة مختزلة عن مختلف مراتبهم، نكتفي بتمييز فئتين من الفواعل الأساسيين لنركز هنا على إحداهما وسنؤجل الحديث عن الأخرى إلى حين. نسمي الفئة الأولى :فئة الفواعل الموازين للفاعل المركزي، ونحتفظ للفئة الثانية باسم الفواعل الأساسيين. وهؤلاء الفواعل الموازون هم الذين نود تقديم تحليل متكامل عنهم، من جهة ميلادهم ونوع الأفعال التي يقومون بها بغية الكشف عما يميزهم جوهريا عن بعضهم وعن الفاعل المركزي، لأن مقومات هؤلاء الفواعل والفاعل المركزي هي التي تساعدنا على تجسيد البنيات الفاعلية في السيرة الشعبية، ويسمح لنا هذا بالانتقال إلى البنيات العاملية.

إن فئة الفواعل الموازين يمكننا تجسيدها، بدورها، من خلال تقسيمها إلى قسمين: نختزل أولاهما في شخصية - فاعل، نسميه الفاعل الموازي الأول، والثانية كذلك في الفاعل الموازي الثاني. وبحثنا في كل منهما كفيل بإبراز خصوصية كل منهما.

2 . 2 . 2 . 1 . الفاعل الموازي الأول: كل فاعل مركزي في كل سيرة شعبية له فاعل مواز أول، ويمكن اعتبار هذا الفاعل الموازي بمثابة الوجه الثاني للفاعل المركزي. فهو من جهة قد يولد معه في نفس اليوم، أو يلتقي به في أول ظهوره فيصير أخاه. وقد يلازمه

طوال حياته، أو قد يظهر في كل لحظة من لحظات تطوره فاعل مواز جديد يحل محل الفاعل الموازي القديم. وهو في كل هذه الحالات يعتبر فاعلا مركزيا ثانيا، بل هو في بعض المحطات الحكائية يغدو أهم من الفاعل المركزي، ويضطلع في أحيان عديدة بأفعال مركزية يعجز الفاعل المركزي عن القيام بها. لذلك عندما نقول عن الفاعل الموازي الأول بأنه الوجه الثاني للفاعل المركزي فإننا لا نغالي في ذلك.

أ ـ ميلاد الفاعل الموازي الأول : لايخلو ميلاد الفاعل الموازي الأول من بعد عجائبي شأنه في ذلك شأن الفاعل المركزي. ذلك لأن ميلاده له نفس الحضور في السيرة الشعبية الذي يتمتع به ميلاد الفاعل المركزي للأسباب التي ذكرنا. فهو بدوره محاط بالكثير من الأسرار، ومهيأ له أن يحصل على بعض الذخائر التي تساعده على إنجاز مهامه. في سيرة فيروز شاه عندما طلب الحكماء من الملك ضاراب التلكؤ في الدخول على زوجته ريثما يحل وقت السعد، وقف فيلزور منتظرا دخول الملك على زوجته: «وصبر إلى حين دخل الملك بعروسه، فدخل هو أيضا بجاريته. وبالقضاء المقدر حبلت تمرتاج والجارية أيضا بيوم واحد». وبعد انقضاء مدة الحمل ولد فيروز شاه، وفرخوزاد، ففرح الملك ووزيره فيلزور بهما «وقبل أن ينفض المجلس أمر الملك أن يدفع الولدان إلى المراضع والمربين» فكان يرضع فيروز شاه وفرخوزاد من لبن واحد (سيرة فيروز شاه، م.1 ص12). لقد ولد الفاعل الموازي في نفس اليوم (السعد) الذي ولد فيه الفاعل المركزي وتلقيا نفس التربية. ونظير هذا نجده مع عمر العيار الذي ما إن علم العبد والده بأن كل الآباء الذين وُلد لهم أبناء ذكور في اليوم الذي ولد فيه حمزة سينالون مكافأة مهمة، وكانت زوجته حاملا وفي شهرها السابع، ذهب يجري إليها،بطريقة مثيرة وخرقاء: «وقال لها : إن الوزير يدفع الأموال إلى آباء الأولاد الذين يولدون اليوم، فلدي الآن عساك تأتين بذكر فيكون لنا الخير العظيم «ولما ردت عليه بأن الأمر ليس بيدها ظـل يضربها» «ويعذبها حتى سقط الولد وإذا هو ذكر أسود، فأسرع في الحال وقطع سرته ولفه في خرقة عتيقة والدم يغطي كل جسده، وأسرع إلى الوزير بزرجمهر» .كان الجيران قد رفعوا الأمر إلى الأمير إبراهيم الذي أراد عقابه، لكن الوزير أمر «أن يقدم إليه الولد، فقدم، ونظر في وجهه متمعنا وفي الحال أمر أن يطلق العبد. وقال للأمير إن ذلك من الله سبحانه، ليكتب هذا الغلام مع رفاق ابنك حمزة، ويكون له ساعدا قويا عند ضيقاته، ويخلصه على الدوام عند وقوعه، فخذه وربه مع ابنك، ، ، **فهو عصا ابنك يتوكأ عليها في حياته، ويحتاجه في كل أوقاته** " (سيرة حمزة، م.1. ص8). إن فرخوزاد وعمر العيار ولدا في نفس اليوم الذي ولد فيه فيروز شاه وحمزة البهلوان، لذلك سيعيش كل منهما إلى جانب الآخر. ويتلقى كل منهما التربية التي تناسبه ويصيران أخوين لا يفترقان. ونجد الشيء نفسه بين عنترة وشيبوب، فهما أخوان من جهة

الأم لكنهما تربيا، ورعيا جمال شداد معا. وفي تلك الأثناء كان عنترة يتعلم الفروسية وشيبوب يساعده، وهو يعدو وراءه وأمامه، ويتعلم بدوره الرمي بالنبال.

جمعت الأخوة بين الفاعل المركزي والفاعل الموازي الأول أو التآخي. هذا مبدأ نجده يتحقق كذلك بين سيف بن ذي يزن وعاقصة أخته من الرضاعة. إذ عندما رمته أمه في الفلاة جاءت أم عاقصة وكانت قد ولدتها للتو، فأخذته وأرضعته. وكذلك مع خادمه عيروض وبعد ذلك ابنه عفاشة، وابن عمه مسابق العيار إذ كل منهم يتآخى معه الملك سيف، ويكون له نعم السند.

وفي سيرة الأميرة ذات الهمة نجد الفاعل الموازي الأول هو أبو محمد البطال الذي كان والده داهية بني سليم، واسمه الحصين بن ثعلبة، وكان له ولد اسمه عبيد الله وكنيته أبو محمد يتشاءم منه ويتطير لأنه كان كما تقدمه لنا السيرة في أول عهده " كثير الفزع والهلع، زائد القذارة والكسل،مقعد لا يقدر أن يقوم على قدميه، ، ،وإن بال بال على أذياله وإن تكلم سال رياله، ، ،يفزع من الماء إلى صر ومن الثور إذا هر. . .(ذات الهمة، م. 1. ص664) وكان أبوه كلما رأى ما عليه عقبة الفقيه من العلم يتحسر على ولده وخيبته. وبعد تفكير أعطاه للفقيه عقبة ليعلمه. فلما رأى منه ما رأى سماه " البطال " لكنه سيتغير رأسا على عقب ويصبح إنسانا آخر.

أما عثمان بن الحبلى، في سيرة الظاهر بيبرس، فيبدو لنا محتالا ولصا قويا يهابه الجميع، حتى نجح الظاهر بيبرس في تطويعه،وتآخى معه بعد نوم كل منهما في ضريح السيدة زينب وصارت تظهر له كرامات كالتي نجدها عند الملك الصالح أيوب. غير أن الفاعل الموازي جمال الدين شيحة فهو الذي سيلعب الأدوار الأساسية في السيرة منذ ظهوره في غزة واستلامه سلطة القلاع والحصون أثناء غياب المقدم معروف القسري، ونجاحه في احتلال مكانته، بعد تغلبه بالشطارة والعياقة على باقي المقدمين الذين رفضوا الدخول تحت طاعته.

وبينما نجد أبا زيد الهلالي عكس باقي الفواعل المركزيين (باستثناء ذات الهمة) تجتمع فيه صفات وأفعال الفاعل المركزي والفاعل الموازي الأول (كما سنوضح)، نجد علي الزئبق بدوره يجمع بينهما، غير أن أمه فاطمة اللبوءة كما تصفها السيرة كانت في العديد من الأحيان تضطلع بدور الفاعل الموازي الأول.

نتبين أن الفاعل الموازي الأول في أغلب السير الشعبية يقدم لنا ميلاده بكثير من الإسهاب والإطناب، وأن صلته بالفاعل المركزي (الأخوة - التآخي) تبرز لنا الأدوار التي يضطلع بها، لاسيما وأنه يتمتع بقدرات وطاقات مخالفة أو لنقل مكملة، لما نجده عند الفاعل المركزي كما سنلاحظ ذلك في النقطة الموالية.

ب. **الصفات الثابتة** : نجد تشابهات وتطابقات كثيرة بين الفواعل الموازين، رغم الاختلافات الحاصلة بينهم. ويمكننا تجسيد هذه الصفات على النحو التالي :

ب. 1. الخفة وسرعة العدو : يلتقي في هذه الصفة عمر العيار وشيبوب. فكلاهما أسود وشديد العصب وله طاقة قوية على الجري إلى درجة أنه يسبق الخيول. يقول الراوي في وصف عمر العيار : " وكان سريع الجري لدقة ساقيه وهزال جسمه. وكان قوي العصب تولع من حين صغره بالركض والقفز من المحلات العالية، حتى اعتاد عليها، وصار آفة الزمان وما وصل سنه العاشرة حتى صار يحسب من أبرز العيارين وأشدهم، وقد تعلم رمي النبال حتى أصبحت نبلته لاتخطئ. وكان يسطو على البساتين ويتعدى على الأولاد والناس تشكوه إلى حمزة وهو لايلتفت إليهم لصغره" (حمزة، م. 1. ص9)

هذه الصفات يتمتع بها كذلك شيبوب. ولهذا السبب نجدهما (عمر - شيبوب) يلعبان دور الجاسوس أو دور حامل الرسائل أو الباحث عن الأشياء أو الأشخاص الضائعين لأن سرعة عدوه تجعله يقطع المسافات بسرعة تفوق أسرع الخيول.

وإذ جعل الراوي هذين الفاعلين الموازيين يتمتعان بالسرعة الخارقة، فلكونهما ينتميان إلى فترة ما قبل الإسلام. وهما في هذه الصفة لايختلفان عن الجن (عاقصة - عيروض - عفاشة) في سيرة سيف بن ذي يزن من هذه الناحية. لذلك نجد مرارا كثيرة وصف كل من شيبوب أو عمر العيار بالجن، على نحو ما نقرأ في وصف عمر العيار وهو يحارب إلى جانب حمزة البهلوان: " وكان أخوه عمر العيار يحمي ظهره، ولايترك أحدا يصل إليه، وهو كفرخ من فروخ الجان، يطعن بطون الخيل، فتقع رجالها على الأرض، فيطعنها بالخنجر في صدرها " (حمزة، م. 1. ص 40).

أما الفاعل الموازي الأول في السيرة المتصلة بحقب مغايرة فليست السرعة والخفة هي الصفة الثابتة، بل نجد أن الذكاء المفرط والثقافة الواسعة هي أهم ما يتميز به. صحيح نجد الذكاء والتبصر بشؤون الحرب وحسن التخطيط والتدبير من الصفات التي يتميز بها كل الفواعل الموازين بما في ذلك عمر العيار وشيبوب، لكن هذه الصفات تظهر بشكل لافت مع أبي زيد الهلالي والبطال وشيحة. وذلك ما نلاحظه من خلال ما نسميه الذكاء الخارق.

ب. 2- الذكاء الخارق : يتميز الفاعل الموازي بالذكاء الخارق الذي يجعله يختلف عن كل الشخصيات والفواعل في السيرة. وجزء أساسي من هذا الذكاء موهوب، لكن جزءا آخر منه تكون من الثقافة الواسعة. فأبو زيد الهلالي، إذا تجاوزنا عن كونه فارسا لايطاق، نجده استوعب علوما ومعارف لانعثر على من استوعبها في زمانه. فهو كما تقول السيرة : " فاهم لبيب، وكان يظلم الأولاد. في يوم وجده الشيخ (الفقيه) يضرب الأولاد. . . "

فضربه ضربا شديدا فغضب بركات (ابوزيد) وقال له إنه سيشكوه إلى والده الزحلان فوعده الفقيه أن يعلمه : سبع ألسن، والنجم والفلك وعلم الزياريج والجفر، والطب والحسابات، وعلم الضمائر والعيارة، وعلم الصباغات... فقال له بركات : " إن وفيت أعفو عنك، وأعطيك كل يوم دينارا، فصار الفقيه يعلمه، وصار يتعلم. وبالليل يعلمه لعب الرمح وأبواب الحرب. وبقي على تلك الحال خمس سنوات حتى تعلم **جميع العلوم** " (سيرة بني هلال، ص50 ـ 51).

وفي السيرة تظهر لنا معارف أبي زيد الواسعة، وقدرته على الإجابة عن كل المسائل والقضايا الملغزة التي يعجز عنها سواه.

ونجد الشيء نفسه مع أبي محمد البطال في سيرة ذات الهمة. فهو كان تلميذا لعقبة بن مصعب (وهو أعلم أهل زمانه كما سنتحدث عنه لاحقا)، وعنه أخذ الكثير من العلوم : " وكان الحق سبحانه وتعالى قد أمات نفسه الحيوانية وأحيا نفسه الروحانية. فكان كلما لقنه الفقيه عقبة شيئا يحفظه، والذي **يحفظه الأولاد في شهر يحفظه هو في يوم واحد**. وألقى الله في ذهنه الفهم والفطنة... وكان من بين طلبة عقبة رجل "يقال له قليح بن قابوس(من أرض اليمن)،وكان معه كتاب يسمى **ينبوع الحكمة** لا يوجد في خزائن الملوك، وفيه من جميع الحكم المشكلات والمسائل الشرعيات والأبواب والنارنجيات وفيه لغات مختلفات" أراد الفقيه عقبة سرقة هذا الكتاب من الطالب اليمني ليطلع على ماغاب عنه. فيبتكر البطال حيلة باسم الفقيه عقبة ويأخذ الكتاب من خزانة اليمني ويترك أوراقا فارغة مجلدة مكان الكتاب. ويلوم اليمني عقبة على فعلته. ويأمر بضرب عقبة فيكون مصيره هو القتل. ويفتش عقبة عن الكتاب سدى. في هذه الأثناء كان البطال قد صار شخصا آخر، وعندما يسأل عقبة طلابه "فلا يجيبه إلا البطال،،، فتحير عقبة من ذلك واندهش ويقول من أين لك هذا ياشيطان ؟ فيقول له البطال أما أنا تلميذك وتربيتك... "(ذات الهمة، م.1. ص667).

إن نفس الثقافة التي حصلها أبو محمد البطال، نهل منها جمال الدين شيحة في سيرة الظاهر بيبرس، إذ سيساعده البرتقش زميل جوان على الاطلاع على كتاب اليونان الذي ألفه الحكيم اليوناني «يونان» قبل مجيء الإسلام. وفي هذا الكتاب أخبار عن كل ما سيقع في سيرة الظاهر بيبرس. وعندما اطلع شيحة على هذا الكتاب صار في مثل علم جوان الذي اطلع عليه بدوره، لأنه ألف من أجله، كما سنقف على ذلك عندما نتحدث على ثقافة الفاعل الموازي الثاني. يقول شيحة كيف اطلع على الكتاب : " قلت له ياعمي البرتقش، جوان يعلم الغيب حتى يعظ الناس، ويتكلم بذلك الكلام وكذلك عمه، فحنن الله قلب البرتقش عليه لأجل الأسباب فقال لي: اصبر،،، ثم إنه أخذني، ونزل بي إلى الطابقة، وأتاني بالكتاب، وقال لي إقرأ هذا الكتاب. فجعلت أقرأ فيه حتى حفظته

جيدا، وقرأته جميعه وعرفت الغالب والمغلوب وعلمت منافعه وتصاريفه. . . "(سيرة الظاهر، م.2. ص137).

نلاحظ أن البطال وشيحة أطلعا على كتابين استوعبا مختلف العلوم والمعارف: كتاب ينبوع الحكمة، وكتاب اليونان. هذا علاوة على كون شيحة من تربية الولي سيدي عبد الله المغاوري.

ساهمت الثقافة الواسعة، والذكاء الخارق في جعل الفاعل الموازي الأول وجها آخر للفاعل المركزي. بل وتبعا للمواصفات التي أتينا على ذكرها، يحق لنا الآن أن نتحدث عن رجحان كفة الفاعل الموازي في مجال التخطيط والتدبير. ذلك لأن الفاعل المركزي كثيرا ما نجده يعتمد على قوته وشجاعته اللتين تدفعان به إلى التهور أحيانا، وتكون نتيجة ذلك أحيانا الخيبة والفشل، ويتدخل الفاعل الموازي الأول، فيصلح بحيله وذكائه ما أفسده الفاعل المركزي. وحدث مرارا أن وقع خلاف بين الفاعل المركزي والفاعل الموازي الأول، فنجد حاجة الفاعل المركزي إلى الفاعل الموازي الأول أشد من حاجة هذا الأخير إلى الفاعل المركزي.

هذه الصفات التي يتميز بها الفاعل الموازي الأول تجعله فعلا يحتل مكانة متميزة داخل السيرة الشعبية وهو بواسطة ذكائه وسعة معرفته ينجح في التميز بصفة أخرى هي : التحول.

ب.3. القدرة على التحول : والمقصود بذلك درايته باصطناع التنكر، واتخاذ الصورة التي يريدها حتى يتمكن من تمرير مقالبه وحيله على الخصوم والأعداء. لذلك نجده ماهرا في التنكر على أية هيئة يريد، حتى ان أقرب أقربائه (الفاعل المركزي) لايتعرف عليه عندما يتحول. وإذا كان عمر العيار ينجح في اتخاذ الصورة التي يريد بواسطة الذخائر التي حصل عليها من شيوخ الصومعة : المكحلة، ومرآة الانقلاب، فإن باقي الفواعل الموازين، وخاصة البطال وأبا زيد وشيحة وعلي الزئبق يتحولون بواسطة أدوات خاصة لذلك موجودة دائما معهم. وإذا كانت عدة الفاعل المركزي هي السيف، الرمح، ، ، فإن عدة الفاعل الموازي الأول : مبارد، قطع بنج يحسن إخفاءها، أصباغ، مواد كيماوية، حبال، مفارد لتسلق الأسوار، خنجر، ، ،

كل هذه الأدوات يتسلح بها دائما وتضاف إليها معرفة بالألسن، وبعادات كل قوم وثقافتهم. فأبو محمد البطال يحفظ الإنجيل، ويحسن تفسيره وتأويله وإذا تلاه في وسط الروم يشرعون في البكاء. لنقرأ هذه المقاطع التي تصور البطال متنكرا في بلاد الروم وأمام الرهبان : " ، ، وما جسرأحد أن يفتح فاه، إلى أن دخل البطال والناس دونه في كل مكان. فتبادروا (كذا) إليه القسوس والرهبان وصار كل منهم يقبل منه الأقدام، إلى أن صعد

المنبر»، وجعل يقرأ لهم الفصول ويبين لهم الأمور والملك يتعجب من ذلك التكرار، ويبكي بالدموع الغزار. . . " ويتعجب فارس مسلم (في بلاد الروم) ويقول: "وحق من أرسى الجبال. هذه حيلة ما يهتدي إليها إلا إبليس. . . " (ذات الهمة، م. 1. ص710-711).

نتبين من خلال ميلاد وصفات الفاعل الموازي الأول أننا أمام مميز جوهري هو الذكاء واصطناع الحيل. وهذا المميز يأتي ليكمل الشجاعة أو القوة التي يتميز بها الفاعل المركزي. إن الفاعل المركزي يمكن اختزاله في «ذراع» الفعل. أما الفاعل الموازي الأول فيمكن تمثيله بـ«دماغ» الفعل. وإذا كان الذراع يرمز إلى القوة والشجاعة فإن الدماغ يومئ إلى العقل والدهاء. قد تنجح الذراع في إراقة الدماء لكن بمجرد ما أن يدخل الأعداء المدينة الحصينة حتى لاتبقى للقوة أية فائدة. هنا يأتي الدهاء وتنجح الحيلة في اقتحام المدينة والدخول إليها والانتهاء بفتحها. لذلك كان دور الفاعل المركزي والفاعل الموازي الأول يتكاملان ويتضافران. ويبرز لنا ذلك بجلاء في الهلع الشديد الذي كان يسببه الفاعل الموازي الأول في قلوب الأعداء، إلى الحد الذي يصبح فيه المستهدف الأول من قبلهم. لنتأمل هذه المقاطع الذي تبين لنا الأثر الذي تركه أبو محمد البطال في بلاد الروم. لقد اعترض البطال مرة بطريقا، ولما أمسك به ارتعد البطريق لما عرف أن خصمه هو البطال، قال له : "لايغرك ما رأيت مني؛ فكل من على وجه الأرض من رومي وإفرنجي وأرمني، وكل من يحمل الصليب، ويركب الخيل. . . الكل يخافون منك ويهيبوك (كذا)، حتى أن الصغير إذا كان في حجر أمه وعيط، تقول له : اسكت وإلا يجيك أبو محمد البطال فيسكت من وقته وساعته ويلحقه الانذهال " . (ذات الهمة، م. 1. ص744)

يمثل الفاعل المركزي **صورة الفارس**. أما الفاعل الموازي الأول فيمثل **العيار**. وقد تجتمع الصورتان في شخصية واحدة مثل أبي زيد الهلالي أو علي الزئبق. ويمكننا الرجوع إلى الحديث عن الفارس والعيار بعد الحديث عن الفاعل الموازي الثاني الذي نجد له موقعا متميزا داخل الشخصيات - الفواعل في السيرة الشعبية العربية لتحديد الصورة التي يمثلها.

2.2.2.2- الفاعل الموازي الثاني : إذا كان الفاعل المركزي والفاعل الموازي الأول يحتلان موقعا مهما بالنسبة لـ"الأفعال" التي يضطلعان بها في السيرة الشعبية، فإن من وضعناه في هذه المرتبة (الفاعل الموازي الثاني)، يحتل في الحقيقة موقعا أهم منهما، ومن غيرهما من الشخصيات والفواعل التي تستوعبها النصوص السيرية. إنه بكلمة وجيزة «الفاعل الأكبر». بل هو «الفاعل الوحيد» في السير كلها، أما باقي الشخصيات والفواعل، فليسوا أكثر من قائمين بـ«دود الأفعال». إنه الفاعل الوحيد والفاعل الأكبر، لأنه بكلمة "المحرك" المركزي لكل الأفعال والأحداث سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ولا أدل

على ذلك من كونه يظهر قبل ظهور الفاعل المركزي والفاعل الموازي، ومنذ ظهورهما وهو يحركهما، ويخلق لهما المتاعب تلو المتاعب. ولا تنتهي السير الشعبية إلا بعد القضاء عليه. ولاغرابة في ذلك فهو محرك كل أفعالها وأحداثها.

هذا الفاعل الموازي لا تخلو منه سيرة من السير، وهو فيها جميعا له صفاته الخاصة المميزة التي يمكننا الوقوف عندها قليلا لابراز خصوصيتها وأهم ملامحها.

أ. **ميلاد الفاعل الموازي الثاني** : لاتقدم لنا السير الشعبية إفادات عن العديد من الفواعل الموازين من جهة ميلادهم، ولكننا نتبين من خلال صفاتهم، وأفعالهم ما يشي بصلتهم الوثيقة بمن قدمت لنا صورةعن ميلادهم، وأخص بالذكر ميلاد كل من عقبة بن مصعب في سيرة الأميرة ذات الهمة، وجوان في سيرة الظاهر بيبرس.

لا يختلف ميلاد كل من هذين الفاعلين عن ميلاد كل الفواعل المركزيين من حيث طابعه العجائبي وذلك لكون الفاعل الموازي الثاني موكولة إليه مهمة أساسية في السيرة. لكن الفرق الوحيد يكمن في كون الفاعل المركزي تكلؤه العناية الالهية، في حين نجد الفاعل الموازي الثاني تباركه اللعنة الشيطانية على نحو ما نلاحظ. لنقرأ ما يتعلق بميلاد كل منهما لمعاينة ذلك :

أ. 1: ميلاد عقبة : «وكان عقبة قد نشأ في بني سليم نشوء العرب. وما كان أحد يقع له على مذهب. وقد ذكروا المنام الذي ذكرته أمه لما كانت حاملا به. وأنها قد فسرته على الحكماء. فقالوا لها : يأتيك ولد شرير، يلقي الفتن بين الناس. ويكون سفاك الدماء، كثير الحيل والزنا، مفسد في الدين، عاص لرب العالمين. فاحفظي سرك ولاتشيعيه واكتميه. وإذا رزقته فاهجريه» (سيرة ذات الهمة، م. 1. ص588).

إن رؤية الحلم المتصل بالمولود، وما سيكون عليه في مستقبل الأيام، لا يتحقق إلا بصدد الشخصيات التي يكون لها دور خاص في الأعمال الحكائية السيرية. لذلك لا نجد اختلافا كبيرا من هذه الناحية بين الفاعل المركزي والفاعل الموازي الثاني.

أ. 2: ميلاد جوان : بعد تركيز الراوي على أصوله الممتدة إلى عقبة بن مصعب، وإشارته إلى اغتصاب أصفوط بنت الملك عبد الصليب الغليونة، «وظهر حملها حتى وفت أيامها. فوضعت غلاما ذكرا، عبرة لكل البشر، أبطش المنخر، وليلة وضعه انخسف القمر، وأظلمت الدنيا، ولمع البرق، ونزل المطر. وكانت ليلة عتمة الرابع والعشرين آخر شهر صفر فهي نحس النحوس، كما قال البوني (26) وقد خرج رفيع العنق، كبير الرأس، شنيع المنظر. ومن جملة قباحته أن أمه بعد أن وضعته، انقلبت، فماتت» (سيرة الظاهر، م. 1، ص. 51)

إن عقبة وجوان ولدا في ساعة نحس، لذلك فدورهما في السيرة لا يمكن إلا أن يكون شرا. ولما كان جوان من سلالة عقبة، فلا يمكنه إلا أن يختزل مختلف صفاته وأفعاله. ويبدو ذلك من الإشارات التالية الدالة على جوان وهو بعد رضيع. إذ كره أثداء المرضعات، وجيء له بالغزلان والبقر: " فأبى ذلك، ومنهم نفر. فلما عاين ذلك الوزير قال للملك : يا ملك الزمان، اعلم أن هذا الولد منحوس، وأنه مؤذ وطالعه منكوس ألا تنظر ليلة مولده كيف ظهرت فيها العجائب، وتصارخت فيها الشياطين من كل جانب. وقالوا هذا ولد إبليس، وخليفة أهل التنكيس. أما رأيت القمر وقد انخسف والشمس وقد تغيرت بالكسف. . . . «وينصح الملك بأن ينزله إلى دير خارج البلد، لأن فيه» كلبة ناحلة الشعر وهي ترضع أولادها فاجعله معهم. فإن عاش فبرزقه، وإن مات فبأجله «وفعلا أرضعته الكلبة» إلى أن كبر الولد وانتشى ودب على الأرض، ومشى، فطلع آفة رقطاء وبلية مسلطة ومؤذ لا يطاق كربه. . . " (سيرة الظاهر، م. 1. ص 56).

إنه نفس الميلاد غير المرغوب فيه، ونفس اليتم الذي رأيناه مع الفاعل المركزي. وكل ذلك يتم وفق الطابع العجائبي الذي يتميز به الفاعل الموازي الثاني.

ب. **الصفات الثابتة** : تصور لنا السيرة الشعبية الفاعل الموازي الثاني بأبشع الصور وأقبحها وهي بذلك تؤكد مطابقة الظاهر بالباطن. بل إن الفاعل الموازي الثاني تجعله أحيانا في صورة الشيطان، لاسيما عندما يفلح الفاعل المركزي أو أحد الفواعل في سمل إحدى عينيه (عقبة وشومدرس). وفي تجسيد مختلف الصور التي يوجد عليها عقبة تمثيل لمطابقة الفاعل الموازي الثاني بإبليس.

جـ. **الثقافة الواسعة**: لكن هذه الصفات البشعة والقبيحة توازيها المعرفة الشاسعة، والفطنة الحادة والذكاء الخارق. يقول الراوي في وصف عقبة : " مفرد زمانه وأعرفهم في الحيل لأنه نشأ ما له شغل إلا القراءة في الكتب المتقدمة من كتب الحكماء ". ويعمق لنا صورة ثقافته ودرايته بقوله : " فلما أن كبر، صار كل يوم يتولع بالخط ويدور على أصحاب الأقلام، حتى استوى فسار في الأرض وترك الحلل والأوطان، ، ، ويدخل المدارس ويخالط العلماء. **وكان معروفا بالذكاء والفهم، ولايسمع شيئا قط إلاحفظه حتى صار حكيما فيلسوفا. ثم ذهب وفتش إلى أن قرأ التوراة والإنجيل والقرآن وحفظ الجميع وقد اطلع على كل علـــم ومذهب**. . . . " (سيرة ذات الهمة، م. 1. ص588 ـ 589).

ونلاحظ الشيء نفسه عند الحكيمين سقرديس وسقرديون في سيرة الملك سيف. فلا أحد يفوقهما علما وحكمة واطلاعا على علوم المتقدمين. وكذلك القاضي جوان الذي منذ طفولته، أي منذ أن بعثه عبد الصليب إلى عمه كرسميول في الدير ليربيه، وكان قد سماه عبد الصليب : تربى في الدير وحفظ الإنجيل وأسر مرة العالم صلاح الدين العراقي مع

مجموعة من المسلمين. فلما رأى عبد الصليب واسع علمه أسلم ظاهريا ليتعلم عنه مع رفيقه سيف الروم : " **وكان اللعين ذا فهم وثبات**، فصار الشيخ يعلم عبد الصليب وسيف الروم، ، ،وظن الأستاذ أن إسلامهم صحيح **وكان الذي يتعلمه أصحابه في شهر من الزمان، يتعلمه عبد الصليب في يوم واحد**. . . ولم ينس شيئا مما يلقيه إليه. . . وصار عبد الصليب هذا **لبيبا ماهرا يتكلم بالقرآن، ويعلم التأويل والبيان ويروي الحديث ويعرف أصله وشرحه ويدري العربية والنحو. . . حتى صار مثل الشيخ صلاح الدين سواء بسواء. . . .** "(سيرة الظاهر، م. 1. ص60). هذا علاوة على اطلاعه على كتاب الحكيم يونان الذي ألفه من أجله، لأن هذا الحكيم اليوناني كان يخبره الجان قبل ظهور الإسلام بما يجري، ومن جملة ما أخبروه به ظهور نبي في آخر الزمان، وظهور أولاد اسماعيل وبدوي من غزة (شيحة جمال الدين) وآخر من العجم (الظاهر بيبرس)، ويهدمون الصوامع ويبنون المساجد ويظهر لهما عدو اسمه جوان يجعل لهما مكائد عديدة وينتهي الأمر بقتله. أراد هذا الكهين أن يساعد جوان فألف هذا الكتاب وبين فيه جميع المهالك التي عليه أن يصنعها للظاهر وشيحة. ورتب الجان في كل البلاد لمساعدته. وجد جوان هذا الكتاب عند عمه كرصمويل، واطلع على ما فيه فخرج يبحث عن شيحة ليقتله. وجده في غزة وهو صغير وطلب منه ألا يقتله إلا بعد أن يكبر. يطلع شيحة على كتاب اليونان، ولاسيما القسم المتعلق بالمسالك التي تركها من أجله إينان بن الحكيم يونان لأنه اطلع على كتاب أبيه وكان قد أسلم فضم إلى الكتاب عكس مافيه وأخبر بدوره الجان لمساعدة شيحة. وعندما علم جوان باطلاع شيحة على ما في الكتاب أغلق عليه طابقا. وظن أنه مات. لكن الجن ساعدت شيحة على الخروج (سيرة الظاهر، م. 2. ص 134).

إن المعرفة الواسعة والفطنة والذكاء الحاد كلها صفات يشترك فيها كل الفواعل الموازين، كما أنهم يشتركون كذلك في توظيفها ضد الفاعل المركزي والفاعل الموازي، بل وضد أعدائهم كيفما كان نوعهم.

د. **التحول** : ندخل ضمن هذه الصفة عددا من التحولات التي يعرفها الفاعل الموازي، فهو من جهة نظير الفاعل الموازي الأول، له قدرة على التنكر باصطناع الحيل (عقبة). كما أنه من جهة ثانية يظهر عكس ما يبطن، وهذا التقلب في الطبع يجعله كثير النفاق (الربيع وعمارة ابنا زياد في سيرة عنترة)، أو يتحول من دين إلى دين آخر. ويبين لأهل كل دين أنه على دينهم. ويظهر لنا هذا مع بختيار وسقرديس وسقرديون عندما كان يطاردهم حمزة والملك سيف. فأي ملك يدخلون عليه للمساعدة يبينون له أنهم على دينه. كما يبرز لنا ذلك مع عقبة وجوان. فكلاهما مسيحي يعيش في دار الإسلام ولكنه يخفي ذلك ويتظاهر بالتدين والزهد. كل هذه التحولات تبين عدم ثبات الفاعل الموازي الثاني على أي مبدأ، ما

دام ذلك يمكنه من تحقيق أسمى غاياته : إراقة الدماء.

هـ. **السادسة** : ومن الصفات المشتركة بين مختلف الفواعل الموازين من الدرجة الثانية، حب تعذيب الآخر سواء كان فاعلا مركزيا أو فاعلا موازيا أو أحد أتباعهما. وهو لايتورع عن القتل بيده،أو بتوفير الأسباب لذلك. وإذا كان الفاعل الموازي الثاني يوجه كل خططه لإراقة دماء أعدائه، فهو في لحظات أخرى يتوجه بذلك إلى كافة الناس. ويصرح عقبة بذلك بوضوح عندما يلام على خططه التي يروح ضحاياها المسيحيون والمسلمون بقوله : «ما أسفي على ما كان مني وقد صرت أعجوبة. يا ويلك، أما قد هلك في هذه السنة من المسلمين مائتي (كذا) ألف من أمراء المسلمين وأنا وحياتك أدبر في صلب الباقين وقد مضى هارون العلوي، وراشد بن ضمرة ومضى كرفناس، فلا رحم المسيح ثراه. فقال أبو محمد البطال : ويلك يا ملعون ما تبقي على عدو ولاصديق» (ذات الهمة، م. 6. ص322). هذه السادية تبين لنا طبع هذا الفاعل الموازي الثاني الشرس وتعطشه للدماء بسبب كراهيته المطلقة للفاعل المركزي والفاعل الموازي الأول. وكلما رأى خططه وشباكه التي ينصبها للإيقاع بهما فاشلة لا يزداد إلا سعارا، وتصبح أفعاله موجهة ضد الجميع بدون تمييز. وهو في كل هذه الأفعال يستثمر كل خبراته وثقافته

يمثل الفاعل الموازي الوجه المقابل للفاعل الموازي الأول. لذلك نجد الصراع الحقيقي يجري بينهما. ولا غرابة في ذلك،ألا نرى أن البطال تلميذ لعقبة وكذلك شيحة وجوان. وإذا كان الفاعل الموازي الثاني يمثل صورة العيار، نجد الفاعل الموازي الثاني يمثل صورة "العالم" : فعقبة كان في بداية أمره فقيها فقاضيا،ويراه المسيحيون الشيخ النجيح، وحجة السيد المسيح، وكذلك جوان صار قاضي القضاة. أما سقرديس وسقرديون في سيرة الملك سيف فهما الحكيمان وكذلك الربيع بن زياد، فهو من دهاة العرب. ونقول الشيء نفسه عن بختك وبختيار في سيرة حمزة البهلوان.

هؤلاء الفواعل الثلاثة (الفاعل المركزي - الفاعل الموازي الأول - الفاعل الموازي الثاني) أهم الفواعل في السيرة الشعبية إذ عليهم مدارها : ويبدو ذلك في كون السيرة تبتدئ بفعل مركزي هو ميلاد الفاعل المركزي، وتنتهي بفعل مركزي هو موت الفاعل الموازي الثاني. وبينهما حركة دائبة للفاعل الموازي الأول. وبما أن كل فاعل من هؤلاء الفواعل الثلاثة على ما بينهم من نقط ائتلاف ونقط اختلاف يمثل صورة لشخصية معينة، يمكن الانطلاق من هذه الصور الثلاث لتجسيد البنيات الفاعلية التي تضمنتها السيرة الشعبية.

إن الصور الثلاث التي حاولنا استخراجها لتمثيل الفواعل الثلاثة هي: الفارس-العيار-العالم. فكيف يمكن تحديد البنيات الفاعلية انطلاقا من هذه الصور الثلاث؟

2.2.3. البنيات الفاعلية :

2.2.3.0 لتجسيد البنيات الفاعلية انطلاقا من الصور الثلاث التي توصلنا إليها من خلال البحث فيما أسميناه بالفواعل الأساسيين في السيرة الشعبية، نود استرجاع كل فاعل من الفواعل الثلاثة بغية تحديد مقوماته الخاصة في مرحلة، وفي مرحلة ثانية تحديد الموجهات الفعلية التي تحدد مساره لنقف على البنيات الفاعلية التي تستوعبها السيرة الشعبية.

2.2.3.1. **المقومات** : يحتل التحليل بالمقومات (les sémes) مكانة خاصة، ونوظفه هنا مدركين لمختلف المشاكل التي يمكن أن يثيرها، والآثار الناجمة عنها[27]. بوقوفنا على الأفعال التي تقدمها الفواعل، والصفات التي يتصفون بها كنا نراكم المقومات التي تمكننا من تحديد هؤلاء الفواعل وما يشتركون فيه، وما يختلفون. ويمكننا الآن استثمار مختلف الصفات والأفعال لتحديد خطاطة مقومات الفواعل على الشكل التالي :

1. الفاعل المركزي: [+ قوي] [+ شجاع] [+ طيب].

2. الفاعل الموازي الأول: [+ ذكي] [+ محتال] [+ طيب].

3. الفاعل الموازي الثاني: [+ ذكي] [+ محتال] [+ خبيث].

إننا في تحديد، واستخلاص هذه المقومات، ركزنا على الطوابع المهيمنة بالنسبة لكل فاعل وعلى طول النص. وإلا فبعض المقومات يمكنه أن يوجد بالنسبة لبعض الفواعل، ولكن بنسبة أقل من فاعل آخر. فالقوة والشجاعة نجدهما كذلك عند الفاعلين الموازيين الأول والثاني، لكن مع ذلك لايمكن مقارنتهما به من هذه الجهة. وكذلك الفاعل المركزي يمكن أن يكون ذكيا أو محتالا. لكنه لايمكن أن يكون نظير الفاعلين الموازيين: إنه ينخدع بسهولة، ويقع في مختلف الشباك التي تنصب له.

هكذا نلاحظ أن الفاعل المركزي والموازي الأول يلتقيان في الطيبوبة، والمقصود بذلك ثباتهما على المبادئ التي يؤمنان بها. وهذا الثبات يجعلهما متمسكين بها إلى النهاية. في حين لانجد أي التقاء بين الفاعل المركزي والفاعل الموازي الثاني. فكلاهما نقيض الآخر. ولكننا نجد بين الفاعلين الموازيين الأول والثاني صلات مشتركة (الذكاء، الحيلة). وهذا ما يجعل الصراع الحقيقي يجري بينهما، لاختلافهما من جهة المقوم الثالث. فالطيبوبة والخبث يختزلان هنا عالما من القيم والمبادئ المتناقضة.

2.2.3.2. **الموجهات**: يعتبر السيميوطيقيون الموجهات (المعرفة-الإرادة-القدرة-الوجوب) تلعب دورا مهما في تصنيف العوامل، وذلك بناء على أن العامل يتحدد تركيبيا من خلال موقعه في التسلسل المنطقي للحكي (المسار الحكائي)، ومورفولوجيا بواسطة

المضمون الجهي الخاص الذي يتكلف به[28]. من جهتنا نعتبر هذه الموجهات، إلى جانب هذا الدور، تمكننا من التمييز بين البنيات الفاعلية، بالنظر إلى الأدوار الحكائية الأساسية التي يضطلع بها فاعل من الفواعل الأساسيين في علاقته بغيره من الفواعل. وتبعا للتمييز الذي أجريناه بين الفواعل من جهة المقومات الأساسية، يمكننا إجراء تحديد البنيات الفاعلية بإدخال الموجهات المحددة لأفعال هذه الفواعل وأدوارها المختلفة في مجرى الحكي، وذلك باعتماد الطابع المهيمن الذي يحدد هذا الموجه أو ذاك.

ننطلق من الفاعل الموازي الثاني لنجد أن الموجه الذي يحكم سائر أفعاله هو: الوجوب. إن وجوب الفعل هو ما يطبع سائر أقواله وأفعاله. صحيح نجده يتمتع بالمعرفة، لكنها تتوارى وراء رغبته الدائمة في وجوب قتل الفاعل المركزي: فالحكيم سقرديون ما ان رأى الملك سيف وهو رضيع حتى أشار بوجوب قتله. وكل الفواعل الموازين لا هم لهم سوى تحريك مختلف الشخصيات والفواعل. وما ان يقع أي فعل في المجرى الحكائي العام، إلا وكان وراءه الفاعل الموازي الثاني. لذلك يمكننا أن نسمي هذا الفاعل بـ«المحرك» تبعا للموجه (الوجوب) الذي يحدد سائر أفعاله.

أما الفاعل المركزي، وتبعا للمقومات التي تميزه، وللأدوار المنوطة به في السير الشعبية، فالموجه الذي يهيمن على أفعاله هو " القدرة " على الفعل. لذلك نجده دائما على أتم الاستعداد للاستجابة لأي وجوب للفعل يقدمه أو يقترحه ضمنا أو مباشرة «الفاعل المحرك». وهذا ما يجعله دائما، وعلى طول النص، عرضة للمهالك والمصائب. ويختلف عنه الفاعل الموازي الأول بـ :

«موجه المعرفة» الذي يحدد أفعاله كلها. وهذا الاختلاف يجعل الصراع ممكنا بين «القدرة» و«المعرفة»، عندما لا يستجيب الفاعل المركزي (القادر) لنصائح الفاعل الموازي الأول (العارف). أما موجه «الإرادة» فهو مشترك بين مختلف الفواعل.

يمكننا التمييز بين ثلاث بنيات فاعلية، ويمثل كل بنية منها فاعل محدد :

1. بنية الفاعل المحرك، ويمثلها الفاعل الموازي الثاني.

2. بنية الفاعل القادر، ويمثلها الفاعل المركزي.

3. بنية الفاعل العارف، ويمثلها الفاعل الموازي الأول.

وإذا أردنا تسمية كل بنية بالصورة التي يمثلها كل فاعل من الفواعل الثلاثة الذين تحدثنا عنهم، وذلك بهدف إدخال مجموع الفواعل الذين يشتركون في بنية من البنيات الثلاث، لوجدنا أنفسنا أمام البنيات الفاعلية التالية :

1. **بنية الفارس**: ويحتل الموقع الأساسي فيها الفاعل المركزي. وبحسب المقومات التي تهيمن في هذه البنية، نجدها تتسع لمختلف من يتكلفون بموجه القدرة، وهم الملوك ومقدمو الجيوش والأمراء والعساكر.

2. **بنية العيار**: ويمثلها الفاعل الموازي الأول، وندخل ضمنها: الحجاب، والرسل (بين الملوك) والعيارين، واللصوص، والمحتالين، وسلال الخيل، وكل الجماعات الاجتماعية المنظمة من الزعر والفداوية أولاد إسماعيل، والجواسيس، ونقلة الأخبار...

3. **بنية العالم**: ويمثلها الفاعل الموازي الثاني، وتتحدد من خلال أصحاب الرأي والمشورة مثل: الفقهاء، القضاة، الحكماء، الكهان والسحرة، والأولياء والوزراء.

تتفاعل هذه البنيات فيما بينها، وتتصارع، وتتبادل الأدوار والمواقع. وإذا كانت البنية الأخيرة هي التي تتولد عنها الأحداث والأفعال إجمالا، وذلك بتوجيه العناصر التي تتشكل منها البنية الأولى أو الثانية، كانت الأفعال تتحدد، وتجري بين عناصر البنيتين الأولى والثانية. الشيء الذي يعني أن هذه البنيات الفاعلية قابلة بدورها لأن تتمفصل إلى عوامل يتبدى لنا من خلالها مقاصد الأفعال التي يقومون بها. ذلك لأن أي فعل يقوم به أي فاعل وراءه قصد معين. وتسمح لنا هذه المقاصد بإعادة النظر في تلك البنيات الفاعلية من خلال أدوارها العاملية، أي من خلال ما نسميه البنيات العاملية.

في تحليل البنيات العاملية نستثمر البنيات الفاعلية بربطها بالوظائف المركزية والأساسية للحكي، وذلك للنظر في هذه البنيات، وإجراء تصنيفات أخرى بناء على المقاصد التي تحدد هذه البنيات الفاعلية في تعالقها من جهة، ومن جهة ثانية بهدف معاينة تجسد هذه المقاصد داخل كل بنية على حدة. وبذلك نحقق الانتقال من البحث في الفواعل من جهة الفعل الذي تقوم به في مجرى الحكي، إلى البحث في العوامل من جهة المقاصد التي ترمي إلى تحقيقها : أي دلالاتها وأبعادها.

2 . 3 . الفواعل ـ العوامل

2 . 3 . 0 . الفعل والقصد والتحقق :

إن أي فعل كيفما كان نوعه له مقاصده الخاصة والمتعددة. وهذه المقاصد تختلف باختلاف الفواعل. كما أن أي مقصد، وكيفما كان فاعله قابل للتحقق أو عدمه. هذه هي القاعدة التي ننطلق منها في معالجة وتحليل مقاصد الفواعل من خلال ما نسميه بالعوامل. ولتجسيد هذه القاعدة وتدقيقها ننطلق من الأمثلة التالية :

سيرة الملك سيف	سيرة عنترة	سيرة حمزة
1. سيف يخطب شامة	1. عنترة يخطب عبلة	1. حمزة يخطب مهردكار
2. سقرديون يطلب المهر(كتاب النيل).	2. الربيع يطلب المهر (النوق العصافيرية)	2. بختك يطلب المهر (جمع الخراج).
3. سيف يخرج لطلب الكتاب	3. عنترة يخرج لجلب النوق	3. حمزة يخرج لجمع الخراج

إننا هنا أمام ثلاثة أفعال وفاعلين اثنين. تبدو لنا الأفعال الثلاثة عادية وأليفة: طلب الزواج- طلب المهر- الخروج لجلب المهر.

أما الفاعلان فهما في السيرة: الفاعل المركزي (الفارس)، والفاعل الموازي الثاني (العالم). لكن مقاصد هذه الأفعال مختلفة، وهي ليست نفسها عند الفاعلين معا (الفارس- العالم). وتبعا لذلك فليست كلها قابلة للتحقق. لنقف أولا عند مقاصد كل منهما، ولننظر بعد ذلك في أيها يتحقق.

2.3.0.1. مقاصد الفارس: الفارس يعشق، ويريد الزواج من معشوقته. لكنه يستشعر أن العشق ممكن (المعشوقة تبادله نفس الشعور)، لكن الزواج مطمح بعيد للأسباب التالية :

1. التمايز العرقي والجنسي: يمني / حبشية. عبد / حرة. عربي / فارسية.

2. المكانة الاجتماعية: مجهول النسب / أميرة. ابن أمة / سيدة. ابن شيخ قبيلة / بنت شاه (ملك ملوك).

3. القيم والتقاليد الصارمة: تلك التمايزات العرقية والطبقية تعضدها القيم والتقاليد المتحكمة، والقاضية بجعل العلاقات الاجتماعية مؤسسة على أنظمة خاصة.

لهذه الأسباب، ولقد ساعدت عوامل على جعل العشق ممكنا، يصبح الزواج مطلبا صعب المنال. فالفواعل الأساسيون (الملك أفراح- مالك- كسرى) آباء المعشوقات، قد يخول لهم موقعهم داخل المجتمع التصرف كما يريدون، لكن القيم والتقاليد لها حراسها (العالم). لذلك يتدخل الحكيم والوزير سقرديس والشيخ الداهية الربيع بن زياد والوزير بختك ليتكلم مكان الأب، ويصبح وكيل المعشوقة، ويقترح المهر. وعلى الفاعل المركزي أن يقبل أي اقتراح لمعرفته بسياق الفعل (التمايزات المتعددة) ويستجيب لأي طلب للفعل. لتحقيق المقاصد التالية :

1. الزواج من معشوقته : وهذا مقصد أساسي، ظاهر، بعيد.

2. إبراز قوته وكفاءته : وهذا مقصد أساسي، باطن، قريب.

إن المقصد الظاهر بعيد جدا لأنه غاية الغايات. لأن هذا الزواج اعتراف بالفارس، وتحويل للرؤية الدونية تجاهه، وإقرار بالمساواة. لكن المقصد الباطن والقريب هو الممكن لأن فيه إبرازا لقوته وكفاءته أمام الجميع وفي ذلك تحقيق لمكانته، وفرض نفسه على غيره. وهذا المقصد هو الكامن وراء استجابة الفارس لكل طلب جديد، مهما كانت مهالكه ومخاطره، بعد تحقيقه لمطالب قديمة في الاتجاه نفسه. ويبدو لنا أن هذا المقصد الباطن هو الذي يحدد كل أفعال الفاعل المركزي إذ رغم:

1. إلحاح المعشوقة على دخوله بها دون رضى والدها ووزيره (مهردكار - شامة)، أو الرحيل بها (عبلة)، أو:

2. تخويفات الفواعل الموازين (عمر العيار -شيبوب -عاقصة) من المهالك المحيطة به، فإنه يرفض إلا الخروج لتحقيق مايطلب منه مهما كانت الظروف والملابسات. إن الفاعل المركزي يراهن على " قدرته " على مواجهة كل صعوبات العالم. لذلك يخاصمه الفاعل الموازي الثاني (العيار) على تهوره وبلادته، وتصديقه لكل مايقال له.

وهكذا يبدو لنا المقصد الأساسي الباطن القريب التحقيق (إبراز القوة والكفاءة) هو الذي يراهن عليه الفارس لتحديد المقصد الأساسي الظاهر البعيد (الزواج): لأنه المقصد الأكبر، وهو يتضمن مقاصد أخرى كبرى(سنتحدث عنها).

2.0.3.2. مقاصد العالم: إن طلب المهر من قبل العالم له مقاصد متعددة ومتناقضة، وقريبة، وبعيدة. ويمكننا ترتيبها على النحو التالي:

أ. مقصد ظاهر : أي زواج لابد له من مهر. وهذا عرف اجتماعي إنساني. إن المقصد الظاهر طبيعي، وهو موجه من جهة إلى الفاعل المركزي، وإلى جميع الناس.

ب. مقصد تظاهري : ويتصل هذا المقصد بنوع الطلب :كتاب النيل -النوق العصافيرية -جمع الخراج. إنها مقاصد صعبة التحقيق، بل مستحيلة، لأن الرغبة في تحقيقها من لدن أي كان معناه موت الطالب. وهذا المقصد موجه بالأساس إلى إقناع الفاعل المركزي بالخروج من أجل تحقيقه، والفاعل الأساسي (المعشوقة) بهدف قبوله، وموجه كذلك إلى المتعاطفين مع الفاعل المركزي من أجل الرضى به: مفاد هذا المقصد التظاهري: التميز والافتخار بتحقيق الطلب وإقامة عرس لا نظير له. وكثيرا ما يقدم هذا المقصد التظاهري للمعشوقة لتقترحه على عاشقها وهي لا تعرف أبعاده الحقيقية، أو عن وعي :الافتخار على صويحباتها. وهذا المقصد التظاهري موجه بدوره إلى أعداء الفاعل المركزي لإقناعهم بالقبول بـ «الزواج» لأنه غير ممكن التحقيق، لأنهم يعرفون أنه «تظاهر» بمنقبة، ولكنه يخفي مصائب للفاعل المركزي. ولعله لهذا السبب كان العالم يهنأ بعلمه ومعرفته بخبايا الأمور، وعلى الاحتيال.

جـ: **مقاصد باطنة**: وتتمثل في ما يلي:

جـ. 1. هلاك الفارس في الطريق أو عند وصوله إلى المكان المقصود وذلك بسبب:

أ. طول المسافة وكثرة المهالك بها.

ب. الحراسة المشددة على الأشياء المطلوبة (كتاب النيل - النوق العصافيرية - محاربة الملوك له). ويتأكد العالم من هذا الهلاك لعلمه بأن الفارس لايملك المعرفة بالطريق ولا بأنواع المهالك ولا يملك الأدوات المساعدة التي تؤهله لاقتحام الصعوبات (سيف ليس ساحرا ليبطل الأرصاد الكثيرة في مدينة قيمر، أو لمحاربة الكهنة أو السحرة الذين يحفظون الكتاب)، أو لأنه بلا معين، إذ يحفز الفارس (للمزيد من الافتخار) الا يذهب إلا وحيدا أو صحبة عيار (شيبوب - عمرالعيار) فقط.

جـ. 2 إبعاد الفارس عن معشوقته، ويطول الإبعاد لطول المسافة (مدينة قيمر في المغرب-النوق في العراق - جمع الخراج من كل البلاد التابعة لكسرى) وخلال غيابه يطول الانتظار، ويتم اليأس من رجوعه فيتم تزويج المعشوقة من غيره. إن هذين المقصدين الباطنين ظاهران وهما يخفيان مقصدين آخرين خفيين على النحو التالي :

1. عدم الاعتراف بالفارس، وتعطيل تحقيق كل مقاصده الظاهرة والباطنة.

2. الحيلولة دون نفاذ الدعوى الجزئية :الزواج بما هو تحويل للقيم السائدة، واستشراف لتحقيق قيم مغايرة.

يبدو لنا المقصدان بجلاء من خلال المحاولات المتعددة لوضع حد لمختلف النجاحات التي يحققها الفاعل المركزي بخلق أسباب جديدة لخروجه وابتعاده. وكل محاولة ينظر إليها باعتبارها الأخيرة من جهة ومن جهة أخرى، الحيلولة دون التقاء الشامتين (في سيرة سيف بن ذي يزن) لأن هذا الالتقاء هو المؤشر الدال على نفاذ الدعاء (نوح). وتحقق هذا معناه سير الفاعل المركزي قدما نحو تحقيق الدعوى المركزية.

وفي علاقة هذه المقاصد (الظاهرة - التظاهرية - الباطنة بنوعيها الظاهرين والخفيين) بالتحقق نجد العالم يضع أمامه الاحتمالين معا : التحقق أو عدمه. ففي التحقق يكون ذلك المقصد الأكبر (هلاك الفارس) وفي عدم التحقق يتم الحصول على المطلب (الكتاب -النوق - الخراج)، وهو ثمين بالنسبة للعالم ومن يدور في فلكه، ويتم بعده خلق أفعال جديدة لتحقيق المقاصد نفسها. وفي سيرة الملك سيف يكون، لو تحقق، حمل الكتاب إلى سقرديس مهما جدا لأنه سيحتفظ به، ويخفيه عن الفاعل المركزي، لأنه سيحتاج إليه وقت إجراء النيل. وإخفاؤه عنه معناه على المدى البعيد تعطيل نفاذ دعوة نوح، لأنها متصلة بإعمار مصر بعد بنائها وإجراء ماء النيل إليها من الحبشة بواسطة كتاب النيل وذخائر أخرى.

في كل هذه الحالات يظل الفاعل الموازي الثاني هو الماسك بزمام الفعل، ويوجه الفاعل المركزي نحو حتفه للحيلولة دون تحقيق مقاصده لمعارضتها لمقاصد الفاعل الموازي الثاني وأتباعه.

د. مقاصد موازية : للفاعل المركزي مقاصده، وللفاعل الموازي الثاني مقاصده. وكل هذه المقاصد أساسية سواء كانت قريبة أو بعيدة. لكن هناك مقاصد (غير منتظرة) موازية تتحقق للفاعل المركزي، وهو في طريقه لتحقيق مقاصده. ويمكننا أن نمثل لذلك بمسير الملك سيف لجلب كتاب النيل من خلال مايلي :

1. في طريقه رأى صومعة الشيخ جياد الذي :
   - أخبره باسمه الحقيقي ونسبه.
   - أكد له أنه صاحب دعوى نوح (هو منفذها).
   - علمه الاسلام، والنطق بالشهادتين.
   - أراه الطريق إلى مدينة قيمر.
2. في مدينة قيمر ساعدته الحكيمة عاقلة (ساحرة المغرب)لأنها :
   - ستكون من رجاله وأتباعه.
   - يتزوج بنتها طامة.
3. اعتقله رجال مدينة قيمر ورموه في الجب :
   - جاءته أخته عاقصة وأنقذته ليخلصها من المختطف.
   - بقتله الجني المختطف: يتعرف على ناهد التي سيتزوجها.
4. التفرج على العجائب : عاقصة تحمله للتفرج على الدنيا :
   - الحصول على طاقية الاخفاء.
5. الرجوع إلى مدينة قيمر :
   - الحصول على كتاب النيل.

نلاحظ أن الفاعل المركزي يحقق مقاصد موازية عديدة وهو في طريقه لانجاز الفعل المطلوب منه : فهو سيتمكن من تحصيل المعرفة (الاسم- المهمة- الدين. . .) وتحصيل أدوات مساعدة (طاقية الاخفاء)، وأتباع وأصدقاء جدد (عاقلة، طامة، ناهد. . .)، وكل ما تحقق سيكون له دوره الاساسي في صيرورة الحكي وتطوره. وبمجرد وصول سيف بالكتاب، يسرقه منه سقرديون ويبعثه إلى الملك أرعد الذي كان قد أرسل فارسه مناطح البغال ليخطب له شامة بأمر من سقرديون. وحين يصل سيف إلى المدينة بالكتاب يجد الحرب مشتعلة بين فارسه سعدون الزنجي وفرسان الحبشة. ونجد الشيء نفسه في باقي السير.

إن أفعال الفاعل الموازي، يتولد بعضها من بعض :

1 - طلب المهر من سيف وأثناء غيابه لاحضاره،

2 - مراسلة الملك أرعد لخطبة شامة.

وهذان الفعلان لكل منهما مقاصد متعددة. والفاعل المركزي بدوره من خلال أفعاله ينطلق من مقاصد، ويعمل جاهدا على تحقيقها. ونلاحظ في هذا السياق أن مقاصد العالم لا تتحقق، صحيح أنها تخلق متاعب ومهالك للفاعل المركزي، ولكنه يستفيد منها، لأنه وإن لم يحقق المقصد الأساسي الظاهر، فهو يحقق ويراكم تحقيق المقاصد الموازية التي تتضافر مع التطور وتتشابك لتصب مجتمعة في تحقيق المقصد الأكبر(نفاذ الدعوى)

3.0.3.2. نستخلص من هذا التحليل أن :

1 - **الأفعال** : يتولد بعضها من بعض، ويتناوب أحدها مع الآخر.

أ. طلب المهر: يتولد عنه الخروج لطلبه. وفي الخروج تتولد أفعال جديدة للفاعل المركزي

ب. طلب الخطبة: هذا الفعل يتناوب، والفعل السابق. فيبعث أرعد مناطح البغال خاطبا

2 - **الأفعال والفواعل**: كل فعل يتحدد بين مجموعة من الفواعل. وهكذا نجد طلب المهر يتجسد من خلال الفواعل التالية :

1. العاشق.	**2. المعشوقة**	**3. والد المعشوقة**
4. العالم.	**5 أتباع العاشق**	**6. أتباع العالم.**

كل هؤلاء الفواعل يهمهم الفعل : «طلب المهر». لذلك نجدهم، يرتابون ويصنفون وفق مقاصدهم من «الفعل». وبحسب هذه المقاصد نجد أنفسنا أمام ثلاث فئات: فئة مع الزواج، وفئتان ضد الزواج.

- الفئة الأولى :تضم : العاشق- المعشوقة- أتباع العاشق.

- الفئة الثانية مزدوجة :

أ :ضد الزواج مطلقا : العالم وأتباعه.

ب: ضد الزواج بلا كتاب النيل :والد العاشقة، ورجال مملكته.

هذا الاصطفاف يبدو لنا بجلاء عندما تولد الفعل الثاني (خطبة أرعد) لأن الفئة الأولى المعارضة للزواج تستدعي طرفا جديدا (الملك أرعد)، وتؤثر سلبا على الفئة الثانية التي

ليست ضد الزواج بلا حلوان (كتاب النيل). لذلك يرضخ الملك أفراح تحت عامل الخوف من الملك أرعد لأنه يقع تحت حكمه، بينما الفئة الأولى ظلت متشبثة بضرورة الزواج من سيف : شامة (الحزن) سعدون الزنجي ورجاله الذين يهبون لمحاربة رجال أرعد (الخاطب الجديد).

3. **المقاصد** : إن مقاصد الأفعال هي التي تحدد التمايز بين الفواعل، وتجعلهم ينضمون إلى هذه الفئة أو تلك. ولما كانت مقاصد الفعل الواحد متعددة بتعدد الفواعل نجد أن مقاصد الفواعل الأساسيين (المركزي- الموازي) هي التي تحدد نوع المقاصد وتحققاتها.

هكذا نجد أنفسنا أمام مقاصد ومقاصد مضادة. ويمكننا تصنيفها بحسب ما حاولنا توضيحه إلى :

- مقاصد ظاهرة أو باطنة.
- مقاصد بائنة تظاهرية أو خفية.
- مقاصد قريبة أو بعيدة.

لكن مواقف الفواعل تختلف باختلاف المقاصد وأنواعها. ونجد الفاعل الموازي الثاني (العالم) هو الذي ينطلق في أي فعل يقوم به، مهما بدا بسيطا وعاديا من مقاصد خفية وبعيدة (لعلمه/لمعرفته). أما ما خلاه من الفواعل، فينطلقون من المقاصد الظاهرة أو الباطنة، وغالبا ما تكون قريبة. وإذا كان هذا الوضع هو الذي يحدد مقاصد الأفعال في بداية النص، فإن الأمر سيختلف، وتصبح المقاصد الخفية والبعيدة هي التي تحدد مواقف الفواعل وأفعالهم، وبالأساس مع الفارس والعيار.

لهذه الأسباب رأينا الفارس في الفعل الذي حاولنا تحليله لا ينطلق في رغبته للخروج في طلب المهر إلا من مقاصد ظاهرة وباطنة وقريبة نسبيا.

إن استراتيجية الفعل الحكائي ومقاصدها البعيدة تتم من منظور العالم (موجه المعرفة)، ولهذا السبب نجده المحرك الدينامي لمختلف الأفعال، ولمختلف الفواعل، لأنه يتوجه نحو المقاصد الخفية والبعيدة.

4. **التحققات** : تتدخل عوامل عديدة لجعل مقاصد العالم غير قابلة للتحقق، لأن تحققها من وجهة نظر حكائية لايعني سوى نهاية الحكي. لذلك نجد مقاصد الأفعال التي ترمي لوضع حد للأفعال الحكائية (الهدم)، هي التي تساهم في بناء مختلف الأفعال الحكائية وتوالدها القائم على الاطناب، إلى حد ينسينا الأفعال ومقاصدها. إن الفاعل المركزي، وهو يسعى لتحقيق مقاصد العالم (الفاعل الموازي الثاني)، يحقق لنفسه مقاصد

جديدة، مقاصد موازية تساهم في تقوية موقعه وتمتينه. ويبدو لنا هذا في مختلف السير حيث يزعم «العالم» أن هذه الحيلة هي الأخيرة (موت الفارس/ العيار)، فإذا بالنقيض هو الذي يحدث، فيسخر منه زميله، قائلا إن كل مقالبك ضده موجهة إلينا على غرار ما نجد في قول الوزير أيبك مخاطبا القاضي جوان «وأنا كل ما أقوله لك دبر حيلة، وأنت تدبر، ولاينفع، بل كل يوم يعلو منصب ويفوز (يقصد بيبرس)». (سيرة بيبرس، م. 1. ص 395): انقلاب الفعل ضد صاحبه وكلما تحققت مقاصد الفاعل المركزي، فكر العالم في أفعال جديدة لتحقيق المقاصد نفسها. وهكذا دواليك إلى أن ينتهي النص.

نتبين أن مقاصد الأفعال تجعلنا أمام اصطفاف جديد للفواعل. وهذا الاصطفاف الجديد يدفعنا إلى الحديث عن العامل باعتباره ليس فقط الفاعل الذي يضطلع بفعل ما في مجرى الحكي، ولكن علاوة على ذلك يقوم به لتحقيق مقاصد معينة لها دورها في المسار الحكائي الكلي للسيرة الشعبية. ومعنى هذا أن هناك أفعالا لها مقاصد لا تصب في مجرى الحكي (سلال: هذه مهنته، يمر من مضارب بني عبس، ويعجبه الأبجر فرس عنترة، ويتحين الفرص لسرقته لينال منه مالا وفيرا). مثل هذه الأفعال والمقاصد عندما لا يكون لها دور في الدلالة العامة للنص، فلا يمكننا الانطلاق منها، ووضعها في سياق كشفنا عن العوامل.

تسمح لنا هذه التوضيحات، الآن، بالانتقال إلى تحديد العوامل والبنيات العاملية بالصورة التي نحددها، في السيرة الشعبية لمعاينة البعد الأخير المتصل بالشخصيات وهي تعمل بناء على مقاصد محددة.

2.3.1. العوامل والدعوى :

2.3.1.0. إن ما يلحم كافة أجزاء وعناصر السيرة الشعبية المختلفة، ويجعلها مترابطة فيما بينها نجده كامنا فيما أسميناه بـ «دعوى النص»، أو الوظيفة المركزية. ومن هنا يبدو أن المقاصد الخفية والبعيدة لا يمكن البحث عنها بمعزل، أو بمنأى عن الوظيفة المركزية نفسها. ويتعين علينا تحديد العوامل في ضوء العلاقات التي تربطها بها، ما دامت هذه العوامل تعمل بمقتضى ما تمليه عليها مواقفها ورؤياتها المتباينة من هذه الدعوى، لأنها تمثل الركيزة الأساسية التي تستند إليها كل الأفعال والمقاصد التي ينطلق منها، أو يقوم بها كل الشخصيات والفواعل.

تنبني كل دعوى نصية، وهذا من طبيعتها، على الاختلاف. ومعنى ذلك، أنها وهي تحتل موقعا استباقيا من بناء النص تضعنا أمام احتمالين اثنين : التحقق أو عدم التحقق. فالحلم الذي يقدم إلينا في مطلع السيرة الشعبية، ونعتبره "دعوى النص"، ينظر إليه من منظورين متناقضين : فهو إما أضغاث أحلام (لا معنى له)، وإما أنه دال، وقابل للتحقق في

زمان ما. وفي الحالة الثانية، ينقسم الناس قسمين، قسم يسعى لتحقيقه باعتباره مبشرا، وآخر يعارضه لأنه نذير. هذا الطابع الاختلافي للدعوى النصية يجعل شخصيات السير وفواعلها يتمفصلون إلى فئتين من العوامل :

1. فئة مع تحقق الدعوى لأن في ذلك مصلحتها. فهو ينقلها من وضع متدن ورديء (DEGRADATION) إلى وضع أحسن وأفضل (AMELIORATION))

2. فئة ضد تحققها، لأن ذلك يسلبها امتيازها الحالي، وينقلها إلى وضع مترد ومتدهور. وكل الشخصيات والفواعل في السيرة الشعبية تنضم بصورة أو بأخرى إلى هاته الفئة أو تلك، بوعي أحيانا وبغير وعي أحيانا أخرى، لأن مشاركة بعض الشخصيات، وانضمامها إلى إحدى الفئتين قد تحدده مقاصد ظاهرة وقريبة. وبحسب تلاؤمها وتعارضها مع الشخصيات والفواعل التي تحددها مقاصد أبعد، تعلن انتماءها إلى إحدى الفئتين، وقد تنتقل من فئة إلى أخرى بحسب الدرجة التي تؤكد تنفيذ مقاصدها الظاهرة والقريبة. الشيء الذي يعني أننا عمليا أمام ثلاث فئات من العوامل:

1. مع الدعوى.

2. ضد الدعوى.

3. بين - بين.

لكن كل الأعمال الأساسية تظل في نطاق الفئتين المتعارضتين من الدعوى، ويتم استثمار الفئة الثالثة من قبل إحدى الفئتين كلما التقت مقاصدها مع إحداهما إما بشكل مؤقت أوشبه دائم.

وإذا كانت الفئتان العامليتان تختلفان من جهة العمل على تحقق الدعوى أو لا تحققها، فإنهما تشتركان بصورة أو بأخرى في «الايمان» بالدعوى. وهنا محط المفارقة. إذ كيف يكون الايمان بصحة الدعوى، وضرورة تحققها، والعمل الدائب ضد تحققها حتى النهاية ؟

إن الجواب عن هذا السؤال يحمل إلينا **الرؤية الشاملة** التي تحدد كل أشكال الصراع، وأنماط الوجود كما يتمثلها الراوي الشعبي الذي يمثل الوجدان العربي بوجه عام. وسنحاول تقديم بعض عناصر الجواب عن هذا السؤال من خلال تحليل العوامل، على ان نستكمله من خلال تحليل الزمان.

أكدنا أن «الايمان» بالدعوى مشترك بصورة أو بأخرى لاختلاف وعي أو معرفة بعض العوامل بالدعوى من جهة، ومن جهة ثانية باختلاف نوع الدعوى بحسب مصدرها، وعلاقتها بالعوامل. كما يمكن تبين ذلك عبر تقسيم الدعاوى من حيث النوع إلى قسمين :

2 . 3 . 1 . 1 . دعاوى عامة: وهي التي تعرفها الفئتان المتضادتان معا. ومصدرها معرفة

مشتركة مثل ما نجد في دعاء نوح :هذه الدعوى يعرفها الوزير المسلم يثرب، ويعرفها الحكيمان الحبشيان سقرديس وسقرديون، وكل من اطلع على الكتب القديمة مثل الوزير بحر قفقان. وحين يعرفها الحكيمان الحبشيان وخراق الشجر. . . فلأنها تتعلق بالجنس الحامي (أولاد حام)، كما أن المسلمين يعرفونها (نوح نبي). وهذه الدعوى سيعرفها سيف بن ذي يزن عند لقائه بالشيخ الولي جياد. ونجد نظير هذا في سيرة الظاهر بيبرس، إذ أن كتاب اليونان اطلع عليه كل من القاضي جوان، وشيحة، وهما متعارضان.

في هاتين السيرتين يظهر لنا الايمان بـ «الدعوى» مشتركا وتاما بين من يعمل من أجل نفاذها، ومن يعارض تحققها.

2.1.3.2 دعاوى خاصة: وهي التي يؤمن بها أحد الطرفين المتعارضين، ولايؤمن بها الطرف الآخر إما بسبب الجهل، أولعدم الرغبة في وقوعها، ولذلك يستبعد الإيمان بها. ويبدو لنا هذا بوضوح في سيرة الأمير حمزة البهلوان مع بختك الذي يرى أن حلم كسرى أضغاث أحلام. في حين نجد الوزير المؤمن بزرجمهر يؤمن بالدعوى، ولكنه لايفسر لكسرى سوى نصفها: الأمير حمزة (الأسد) يسترجع عرش كسرى من غاصبه (الكلب). لكنه لايفسر القسم الثاني ويترك كسرى جاهلا به ومفاده أن حمزة يرفع نير الفرس عن العرب. لكن حمزة سيعرف ذلك من خلال بزرجمهر من جهة وأبي العباس الخضر(ع) من جهة ثانية.

إن حلم كسرى خاص وكذلك رؤيا عبد الوهاب للرسول(ص)، والتي يتبين من خلالها أن الأمير عبد الوهاب ترس قبر الرسول (ص)، وأنه سيصلب عقبة وشومدرس على باب الذهب باعتبار صلبهما إيذانا بحماية الثغور، وتوقيفا شبه تام لهجومات الروم (لأنهما محركا الفتنة). هذه الرؤيا وذاك القسم الذي أطلقه عبد الوهاب بصدد صلب عقبة خاصان، لذلك نجد عقبة لايؤمن بهذه الدعوى. وفي كل المرات التي يعتقل فيها عبد الوهاب والبطال، ويكونان على حافة الموت، يستهزئ من عبد الوهاب ويقول له أين ما تزعمه من رؤية رسولكم وقوله بصلبي على باب الذهب. اليوم آخر أيامك.

وفي السير الأخرى يظل الإيمان بالدعوى مشوبا بالشك والحذر وتظل الدعاوى البنيوية هي المحددة لمختلف الأفعال والمقاصد، وتصبح الدعوى المركزية في خلفية النص، وهي التي توجه العوامل، وإن بطريقة غير مباشرة. كما نلاحظ في سيرة بني هلال (دعاء فاطمة الزهراء) وسيرة سيف التيجان (حلم شرحبيل).

نعاين بجلاء أن تعارض الفئتين بصدد الدعوى وتحققها، واشتراكها شبه التام في الإيمان بها لايمكنه إلا أن يعمق هذا التباين على صعيد مختلف الأفعال ومقاصدها المختلفة (ظاهرة أو خفية)، (قريبة أو بعيدة)، ويطبعها بطابع الصراع الحاد والدائم من بداية النص

حتى نهايته. ويمكننا من خلال تدقيق النظر في كل فئة عاملية على حدة أن نكشف عن العوامل التي تستقطب مختلف الأفعال وفواعلها، أو توجهها إلى الاصطفاف إلى جانبها أو إلى الطرف الآخر.

2.3.2. الفئات العاملة : تتشكل الفئات العاملية من الشخصيات والفواعل من خلال الموقف الذي تتخذه من «دعوى النص». ويمكننا التمييز بين فئتين عامليتين: أولاهما مع الدعوى المركزية، والثانية ضدها. وكل فئة تتكون من مجموعة من العوامل على النحو التالي:

2.3.2.1. الفئة العاملية الأولى: الدعوى المركزية.

تضم هذه الفئة ثلاثة عوامل هي :

1 ـ **الصاحب**: هو الفارس أو الفاعل المركزي. إنه محور هذه الفئة لأنه **صاحب الدعوى**. وهو الذي تدل كافة «العلامات» على أنه الموعود بتنفيذها. ولما كان الصاحب يتصف بـ «القدرة» على الفعل، وتنقصه «المعرفة» كان لا بد له من قرين، وهو العامل الثاني.

2 ـ **القرين**: وهو الذي رأيناه تحت اسم العيار أو الفاعل الموازي الأول. إنه الذات الثانية للصاحب لذلك أسميناه القرين. فهو الذي ولد معه في يوم واحد، والأخ أو المتآخي معه. وهو الموعود مثله بتنفيذ الدعوى (عمر العيار يتسلم ذخائر موعود بها- وشيحة ألف من أجله إينان كتابا).

3 ـ **الأتباع**: وهم كل الشخصيات والفواعل الذين ينضمون إلى الصاحب أو القرين، في كل محطة من محطات تطور النص ويساهمون مع الصاحب والقرين في تنفيذ الدعوى.

2.3.2.2. الفئة الثانية: ضد الدعوى:

وتضم بدورها ثلاثة عوامل هم :

1. **الخصم**: خصم الدعوى وهو العالم أو الفاعل الموازي الثاني أو المحرك الأساسي لمختلف الأفعال في السيرة الشعبية، والعامل الأساسي ضد نفاذ الدعوى.

2. **القرين**: وهذا أيضا الذات الثانية والمكملة للخصم. وهو لا يقل عنه تحريكا للأحداث وتوجيها لها في مواجهة الدعوى.

3. **الأتباع**: وهم كل الذين يرون أن بنفاذ الدعوى تتغير الأوضاع، وتصير في غيرصالحهم.

ويمكننا من خلال هذا الجدول إبراز الفئتين معا عبر التركيز على العوامل الثابتة، وهم الصاحب وقرينه، والخصم وقرينه، على اعتبار أن الأتباع في الفئتين معا متحولون: فهم مرة مع الفئة الثانية، ولكن مع تطور الحكي يتحولون إلى الفئة الأولى.

السيرة / الفئتان	الفئة الأولى		الفئة الثانية	
	الصاحب	القرين	الخصم	القرين
سيرة الزير	الزير	الزير	جساس	جساس
س. سيف بن ذي يزن	س. بن ذي يزن	عاقصة-عيروض مسابق- عفاشة	سقرديون	سقرديس
عترة	عنترة	شيبوب	الربيع	عمارة
بنو هلال	أبو زيد	أبو زيد	ذياب	ذياب
ـ ذات الهمة	ذات الهمة/ع الوهاب	البطال	عقبة	شومدرس
ـ الظاهر	الظاهر	عثمان- شيحة	جوان	البرتقش
ـ علي الزئبق	علي	أمه فاطمة	دليلة	زينب
ـ حمزة البهلوان	حمزة	عمر	بختك-بختيار	بختك-بختيار

يتضح لنا تلازم هؤلاء العوامل الأربعة، وتواجدهم الأساسي من خلال بعض عناوين السير الفرعية التي تختزلهم جميعا على نحو ما نجد في سيرة الأميرة ذات الهمة حيث يرد العنوان على الشكل التالي: " سيرة الأميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب، والأمير أبو محمد البطال وعقبة شيخ الضلال وشومدرس المحتال ".

إن الفئتين المتعارضتين تضم كل واحدة منهما عوامل متقابلة، وتصنيفنا لهذه العوامل راعينا فيه نوع العمل الذي يقوم به، والموقع الذي يحتله من الدعوى، لأننا رأينا أن هذا التمييز هو الذي يجعل عاملا يختلف عن عامل من جهة الدور الذي يضطلع به في الدفاع عن الدعوى أو مهاجمتها. ولقد سبق أن بينا ونحن نتحدث عن الفواعل، أن ما نسميه حاليا بـ «القرين» يصبح في أحيان عديدة أشد خطورة على الفئة الثانية من الصاحب، لذلك يغدو مستهدفا بشكل أساسي من قبل الخصوم. ونفس الشيء نلاحظه عندما تسوء العلاقة أحيانا بين الصاحب والأتباع: كيف أن الجميع ينحاز إلى القرين لوجاهة رأيه وبعد نظره. بمعنى آخر أن نوع العمل له دور مهم في تمييزنا لهذه العوامل، وسنلاحظ أنه هو الذي يحسم في أحيان كثيرة مصير السيرة الشعبية، ويوجهها إلى صالح هاته الفئة أو تلك. إن كل عامل له دوره الخاص الذي يضطلع به في تحقيق المقاصد البعيدة والخفية، ورجحان أحد الأدوار هو الذي يحدد النهاية. ويبدو لنا هذا من خلال حديثنا عن التقابل بين العوامل من جهة نوع العمل الذي يقومون به.

1 ـ الصاحب ـ الخصم: عاملان متناقضان تناقضا مطلقا، من جهة الدعوى ومن جهة نوع العمل. فالصاحب فارس، والخصم عالم (لايحمل السيف). إنه تناقض القوة والذكاء. ونجده غير متكافئ، لأن الخصم يحرك " الفرسان " دائما ضد الصاحب. ويوقعه أبدا في

المهالك، وهو يجددها له باستمرار. وهو بحيله وذكائه ينجح فعلا في جعل قوة الصاحب عاجزة عن النيل منه.

2 ـ **القرين ـ الخصم**: عاملان متناقضان تناقضا مطلقا. لكنهما يلتقيان من جهة نوع العمل. فكلاهما عالم (عقبة- البطال، جوان- شيحة). وكلاهما يستعين بحيله ومعرفته. ولا يفل الحديد غير الحديد. لذلك نجد الأعمال الأساسية تدور بينهما وبين قرين الخصم، وأتباع كل منهم من الفواعل (العيارون- السحرة). لذلك عندما تتوقف السيوف تبدأ الحيل، وأحيانا أخرى تشرع الحروب وتنتهي بالحيل.

3 ـ **الأتباع**: يختلفون من حيث العدد والولاء. وفي مجال الحروب تحسم أفعالهم ونتائجها أحيانا بحسب العدد أو الكثرة، وأحيانا أخرى لفائدة القوة التي يلعب فيها الصاحب الدور الأساسي. لذلك نجد الصاحب يبدأ وحيدا، وينتهي ملكا عظيما له أتباع في مختلف البلاد: يسمى سيف بن ذي يزن الجيوشي لكثرة جيوشه، ويسمى عنترة أبا الفوارس لقهره كل الفرسان والأبطال. لذلك نجد الأتباع متحولين يكونون تارة مع الخصم ويصبحون مع الصاحب طورا.

إن الأدوار أو نوع الأعمال التي يقوم بها العوامل محددة من جهة لنوع العامل، ولنتائج الأعمال التي يقومون بها. ويمكننا في هذا النطاق أن نبين الاختلاف بين الصاحب وقرينه من جهة نوع العمل لتجسيد أهمية ذلك في التمييز بين العوامل كما نمارسه.

4 ـ **الصاحب ـ القرين**: يلتقي الصاحب والقرين بصدد الدعوى، لكن اختلافهما بصدد نوع العمل يجعل كلا منهما يكمل الآخر، ويحتاج إليه تكامل واحتياج القوة إلى العقل. ويحدث أحيانا أن يقع خلاف بينهما بصدد طريقة العمل، فيصبح الخلاف صراعا، كما وقع لعمر العيار مع حمزة البهلوان بشأن نور الدهر حفيد حمزة، وعبد الوهاب والبطال بصدد نورا. هذا الخلاف أدى مقاطعة كل منهما للآخر، وتبين في النهاية حاجة الصاحب إلى القرين، إذ بدونه لا يمكنه أن يحسن التدبير والتخطيط.

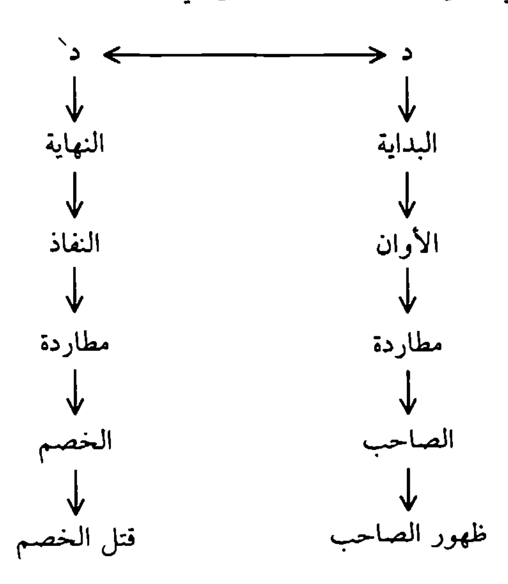
نتبين من خلال هذه المقابلة أن كل عامل، وهو يتحدد بواسطة الفئة العاملية التي ينتمي إليها، يتحدد كذلك بواسطة نوع العمل الذي يقوم به لفائدة المقاصد التي يسعى لتحقيقها.

إن العامل علاوة على ذلك يمكن أن يتجسد من خلال شخصية محددة الصفات والملامح. وهي نفسها الفاعل. ويبدو لنا هذا بجلاء من خلال صاحب الدعوى في كل السير. ويشاركه في هذا القرين الذي نجده كذلك شخصية وفاعلا بعينه مثل عمر العيار وشيبوب وفرخوزاد والبطال في الجزء الثاني من سيرة ذات الهمة.

ونجد العامل يضم العديد من الشخصيات والفواعل. وفي كل مرة يتجسد من خلال شخصية أو فاعل بعينه. كما نجد بالنسبة للخصم، حيث نلاحظ أن "قمرية" اضطلعت

بدور الخصم الأول للصاحب في سيرة سيف بن ذي يزن، ثم بعد قتلها حل محلها الخصم الأساسي سقرديون وقرينه سقرديس. وكذلك في سيرة حمزة البهلوان، إذ بعد قتل بختك يحل محله أخوه بختيار. ويتحقق هذا مع القرين. فقد يكون أولا عاقصة، فعيروض ثم مسابق العيار فعفاشة بن عيروض في سيرة سيف بن ذي يزن. أو يكون عثمان بن الحبلى في أول الأمر، ويعقبه شيحة جمال الدين وهكذا دواليك. بمعنى أن العامل باستثناء الصاحب يمكن أن يستوعب شخصية أو فاعلا واحدا، ويمكن أن يكون عدة شخصيات أو فواعل، تتضافر اعمالهم، أو يعقب أحدهم الآخر، وتبقى لسيرة بني هلال خصوصيتها إذ نجد كلا من الصاحب وخصمه يكونان قرينين معا لازدواج أعمالهما.

ولما كان الصراع هو محدد العلاقة بين الفئتين المتعارضتين يمكننا أن نرصده في المسار الحكائي للسيرة الشعبية من خلال مقابلة البداية بالنهاية ليظهر لنا بجلاء الطابع الصراعي والصورة التي يأخذها على طول النص حيث نجد الصراع يأخذ شكلا دائريا. إذ في بداية النص (أوان الدعوى) يكون العمل موجها نحو «الصاحب» بهدف القضاء عليه، ويبرز ذلك من خلال دفعه إلى الخروج والبحث عن شيء ما: إن هذا الأمر نوع من الطرد الدائم للصاحب ليموت هناك. لكن في نهاية النص يكون العمل موجها نحو «الخصم»، الذي تضيق عنه المسالك بفقدان كل الأتباع الذين صاروا إما تابعين أو خاضعين للصاحب وقرينه. فتصبح النهاية واضحة من خلال مطاردة «الخصم» من كل مكان يلتجىء إليه حتى يتم الامساك به وقتله وصلبه. وبهاته النهاية تتحقق الدعوى لأن الخصم وقرينه هما العدوان اللذان تتجسد فيهما كراهية تحقيق الدعوى. ويمكننا تجسيد هذا الطابع الصراعي من خلال هذا المحور الدلالي الذي يختزل لنا بناء العمل في السيرة الشعبية:



إن التعارض بين البداية والنهاية يأخذ في مجرى الحكي بعدا تسلسليا (أوان قرار نفاذ)، ولكنه على صعيد أعمال العوامل ومقاصدها يأخذ بعدا دائريا (سنتحدث عنه بصدد الزمن)، وعكسيا، فالموت الذي كان موجها ضد الصاحب في فترة الأوان، يصبح موجها ضد الخصم في النهاية (النفاذ)، وبين طرفي هذا المحور (القرار) نجد الصراع يأخذ مختلف الامكانات والاحتمالات بناء على تدخل مختلف المقاصد (الظاهرة والقريبة- والباطنة والبعيدة)، سواء بين الفئتين العامليتين المتعارضتين أو داخلهما لذلك نجد :

1 - امتداد الصراع بين الفئتين المتعارضتين.

2 - إقامة الهدنة بينهما، ثم الرجوع إلى الصراع.

3 - حصول الصراع داخل إحدى الفئتين من خلال بروز تناقضات بين الصاحب وأحد أتباعه (سيف وابنه دمر- حمزة وحفيده قاسم- أو بين الاخوة فيما بينهم. . .)، أو بين الصاحب والقرين. أو بين أنصار الدعوى المضادة (الحروب بين ملوك الروم، والتنافس بينهم).

4 - الصلح والرجوع إلى توجيه الصراع ضد الفئة العاملية المعارضة.

ومعنى هذا أن الراوي الشعبي استثمر مختلف أنواع العلاقات والصراعات الخارجية والداخلية، وحاول تجسيدها من خلال الأعمال وأنواعها، وتتدخل مختلف المقاصد في توجيهها. لذلك كانت الأعمال أحيانا تنحرف عن المقاصد البعيدة والخفية، وتطفو على السطح مقاصد ظاهرة أو باطنة وقريبة. نركز على صراع الأب مع ابنه أو حفيده أو زوجته أو قرينه. وأحيانا أخرى توجه نحو الفئة المتعارض معها وصولا إلى النفاذ باعتباره النهاية التي تتجسد من خلال تحقق "الدعوى المركزية".

2 . 4 . العلاقات العاملية : على سبيل التركيب

2 . 4 . 1 بعد أن حللنا الفئات العاملية والعلاقات الموجودة بين العوامل، ووقفنا على ما بينها من ائتلاف واختلاف بصدد " الدعوى المركزية "، نريد الآن استثمار مختلف المعطيات التي انتهينا إلى استخراجها، بالنظر إليها في كليتها. أي أننا سننتقل من البحث في العلاقات العاملية ليس كما تتجلى من خلال كل سيرة على حدة، ولكن إلى البحث في العلاقات العاملية كما تبرز على صعيد مختلف السير: أي باعتبارها نصا واحدا. وفي هذه الحالة سنستعيد ما سبق أن رأيناه بصدد الشخصيات حيث انطلقنا من امبراطورية الشخصيات الكبرى كما تتقدم إلينا من خلال نص السيرة برمته.

2 . 4 . 2. نسجل في هذه الحالة أن التعاقب الذي أشرنا إليه بين مختلف أعمال العوامل

في السيرة الشعبية، والتعارض الحاصل بين الفئتين المتعارضتين كما يتحقق داخل كل سيرة على حدة، يتحقق من خلال تعاقب السير في ترتيبها الزمني، باعتبارها نصا واحدا. يبدو لنا ذلك في كون :

أ - الصاحب: له صورة واحدة في كل السير، ويمثل القيم نفسها التي يمثلها كل صاحب في كل سيرة. تختلف الدعاوى باختلاف السير، لكن مضمونها واحد، وتحققها يأتي دائما لفائدة الصاحب الذي يمثل «المستضعف» و «المتدهور». "وعندما نسترجع كل الصفات والمقومات التي رأيناها متصلة به نجدها دالة على ذلك : فالميلاد غير المرغوب فيه، واليتم، والمرض، والعبودية (عنترة ـ الظاهر.) كلها تبين الحالة التي يوجد عليها في بداية أمره. لذلك نجد أتباعه الأوائل، يتصفون بهذه الصورة أوتلك، بالصفات نفسها، أو ما يتصل بها.

ب- الخصم: إن للخصم كذلك صورة واحدة في كل السير. وهو يمثل القيم المناقضة التي نجدها لدى الصاحب. كما أن صفاته ومقوماته نقيض مقومات وصفات الصاحب: فهو الوزير والقاضي. . .إنه في موقع القوة والغنى.وهو في حال انتمائه أو انحيازه إلى جانب بعض عوالم الشخصيات في السيرة، نجد ذلك ينبني على ما تمثله تلك العوالم من موقع متميز.لذلك فهو حين يعارض الدعوى في السيرة الشعبية،أية سيرة،فلأنها تهدد ذلك الموقع الذي ينتمي إليه (سقرديون)، أوينحاز إليه (عقبة).

3.4.2 حين تأتي مختلف الدعاوى لفائدة الصاحب، فذلك لأنه يمثل قيما جديدة في السلوك والاعتقاد.وهذه القيم نقيض ما هو موجود.لذلك نجد سيرة حياة الصاحب عملا دائبا من أجل ترسيخ القيم الجديدة (سيف عنترة. . .مثال واضح جدا) وكسب المزيد من الأتباع لدعوته :أي لقضيته التي يعمل من أجلها.وباعتبار التعارض والتعاقب بين الفئات العاملية المتعارضة في السيرة الشعبية بصفتها نصا واحدا،وفي نطاق النظر إلى العلاقات التي تحدد تمايز الشخصيات والفواعل والعوامل،نجد أن ما يجسد مختلف أنواع التمايز بين البنيات كلها قابلة لأن تختزل بوجه عام في ثنائية **التبعية والسيادة**.

تبرز لنا التبعية بجلاء في كون الصاحب في كل السير الشعبية يمثل عالما من الشخصيات تعيش في وضع مزر، يتميز بالتبعية لعالم آخر من الشخصيات.وحين نقول «يمثل» لأن صفة التبعية تتجسد فيه بشكل واضح (الميلاد -النشأة خارج موطنه. . .) وتبرز السيادة بوضوح في كون الخصم في كل السير ينتمي أو ينحاز إلى الشخصيات التي تمثلها.

إن الصاحب في كل السير يمثل عالما من الشخصيات ينتمي إلى العروبة أو الاسلام. والخصم يمثل عالما من الشخصيات ينتمي إلى غير العروبة أو يدين بغيرالإسلام.ونحن إذ نستعمل " أو" للتمييز فذلك لأننا نرجح أحدهما، وذلك لأننا نجد عقبة عربيا،ولكنه انحاز

إلى النصرانية. وبالمقابل نجد الظاهر بيبرس غيرعربي، ولكنه مسلم. ونجد الشيء نفسه بالنسبة للأتباع، إذ نجدهم ينضمون إلى هذه الفئة العاملية أو تلك بحسب النسب أو الإعتقاد، سواء كانوا من الإنس أوالجن أوغيرهم من الشخصيات العجيبة: فبزرجمهر (الفارسي) ينضم إلى حمزة لأنه مسلم، وكذلك بحر قفقان (الحبشي ذوالأصل العربي) ينضم إلى سيف لأنه عارف بالله. ونقول الشيء نفسه عن مارس ودارس الروميين اللذين ما ان أسلما حتى صارا من رجال ذات الهمة وعبد الوهاب، وعن عقبة العربي، وجوان الرومي ذي الأصل العربي وعملهما لفائدة الروم لأنهما مسيحيان

نلاحظ أن التعارض بحسب النسب والعقيدة قائم وهو جزء من تعارضات عدة بين الفئات العاملية. وإذ نجعل التعارض بحسب التبعية والسيادة أساسا للتمييز فذلك لأننا نراه يستوعب النسب والعقيدة أيضا ويتضمنهما. وذلك لأننا نعاين من خلال ما تقدمه لنا السيرة الشعبية أن هذا التعارض يتحقق كذلك داخل الفئة الواحدة، سواء كانت مع الدعوى أو كانت ضدها. وهذا ماأشرنا إليه عندما تحدثنا عن الصراعات الطارئة، أوعن التناقضات التي تحصل داخل الفئة الواحدة (بنوكلاب - بنو سليم في سيرة الأميرة ذات الهمة مثال واضح). وكذلك في السير الشعبية التي يكون التعارض فيها بين عالمين من الشخصيات ينتميان إلى نفس النسب (الزير سالم - عنترة)، أو إلى جانب النسب الواحد، الاعتقاد في دين واحد (بنو هلال). ذلك أن بني هلال ما ان صار الأمر لصالحهم ضد الزناتي خليفة المسلم حتى صار التعارض حول السيادة بينهم :أتباع أبي زيد الهلالي، وأتباع ذياب.

4.4.2. إن الراوي وهو يجعل " صاحب الدعوى "عربيا، أو مسلما أو هما معا، ويجعل الفئة المتعارضة مع الدعوى في أغلب الأحيان من جنس غير عربي، وتدين بغير الإسلام، وفي أحيان أخرى من جنس عربي وتدين بالإسلام (انظر ما سجلناه تحت عنوان " الصراع الأصلي " ضمن العلاقات بين بنيات الشخصية الكبرى (3.1.2.)، يريد من ذلك، وهذا ما استنتجناه بعد البحث والتحري، أن يجعلنا أمام مجموعة من التعارضات لعل أعلاها يتحدد في التبعية والسيادة ذلك لأن:

1. العرب و" المسلمين " في سيرتي سيف بن ذي يزن وحمزة البهلوان كانوا تابعين وخاضعين لسيادة الحبشة والفرس: لذلك نجد " دعوى النص " فيهما :

أ - نفاذ دعاء نوح :جعل البيضان (العرب) أسيادا على السودان (الحبشة).

ب - تحقق حلم كسرى : الأسد (حمزة العربي)، يقتل الكلب (الفارسي)، وفي الجزء الثاني من الحلم : رفع نير الفرس: استقلال العرب عن الفرس

2. إن جزءا أساسيا من هذا الصراع بين العرب والفرس والعرب والحبشة يظهر بجلاء

في سيرة عنترة ويظهر لنا فيه الفرس أسيادا وملوك الحيرة أتباعا لهم.

3. وفي سيرتي ذات الهمة والظاهر بيبرس نلمح الروم يتعرضون للتجار ويحتلون العديد من المدن والثغور. لذلك ومنذ الصحصاح جد ذات الهمة وحتى الظاهر بيبرس نجد التعارض هو أساس العلاقة التي تحكم العرب - الروم، والذي يتحدد في التبعية والسيادة.

ويبرز هذا التعارض نفسه بجلاء كذلك في اصطفاف الشخصيات داخل كل فئة. فالعرب المتنصرة، وأولهم الحارث جد عبد الوهاب وكذلك والده ظالم كان محدده الأساس هو السيادة. وسيرة بني هلال مثال صارخ على ذلك.

5.4.2. إن التعارض بين التبعية والسيادة هو الذي يحدد مختلف العلاقات بين مختلف الشخصيات والفواعل والعوامل في السيرة. ونجد أن تحويل التبعية (في بداية النص) إلى سيادة (في نهايته) يتحقق بناء على : زواج القوة (التي يمثلها صاحب الدعوى - الفارس) والعقل (الذي يمثله القرين - العيار). وأنه متى اختلت العلاقة بين «القوة» و «العقل»، أو حصل التعارض بينهما، كانت النكسات والهزائم التي كان يتسبب فيها: العالم (القاضي - الفقيه) الذي في بحثه عن مصالحه الخاصة يبيع بلاده ودينه، وبالأخص في سيرتي ذات الهمة والظاهربيبرس. ومعنى ذلك أن القوة و" العقل " بتضافرهما وانبنائهما على «الايمان» الصادق بالقضية يكون تحقق الدعوى :أي تحقيق السيادة. لذلك نجد صاحب الدعوى (الفارس) وقرينه (العيار) يقدمان إلينا في أقصى درجات الإيمان، ولعله لهذا السبب يساعدهما الأولياء (الخضر، البدوي - الدسوقي. . . الزهاد)، ويترك لهما المؤمنون القدماء :أنبياء - ملوك،،، ذخائر تساعدهم وتقويهم، كما أن المخلوقات العجيبة في مختلف الفضاءات التي يوجدون فيها تقدم لهم يد العون، كما أن العناية الإلهية في مختلف تجلياتها (الرؤيا - الحلم -نفاذ الدعاء. . .) تاتي لتحقيق غاياتهم.

ولما كان التعارض بين السيادة والتبعية يتصل بالفضاء (ملكية الأرض - أداء الخراج. . .)،

ويجري في الزمان كما تقدمه لنا مختلف السير الشعبية (قبل الإسلام وبعده) بين مختلف الفئات العاملية، لابد لنا من متابعة البحث في العلاقات -الوظائف التي تحكم صلات هذه الشخصيات بالزمان والفضاء الذي تتحرك فيه. وذلك مايمكننا ملامسته من خلال البحث في الزمان من جهة، وفي الفضاء من جهة ثانية.

وقبل ذلك نود اختتام هذا الفصل ونحن بصدد البحث في " الشخصيات " أن نتساءل: لماذا انتخب الراوي الشعبي" صاحب " الدعوى، وجعله صاحب السيرة من خلال هذه الشخصيات التاريخية أو المرجعية الزير سالم - عنترة -سيف بن ذي يزن - عبد

الوهاب - الظاهر بيبرس. . .؟ ولماذا لم ينتخب شخصيات أخرى تاريخية لها حضورها في التاريخ العربي والإسلامي ؟

إن بعض عناصر الجواب متضمنة في هذا الفصل وسنعمل على إبرازها وتعميقها عندما تتاح لنا فرصة البحث في الزمن، وخصوصا زمن النص حيث نبين العلاقات الزمنية المختلفة وصلاتها بالمتلقي والتاريخ، لأن الشخصيات وهي تقوم بالأفعال بناء على مقاصد معينة تتحرك في زمان ومكان. لنبدأ بالزمان، ولننتقل بعد ذلك إلى المكان، لاستكمال بحثنا في مختلف البنيات، وتجسيد مختلف الوظائف والعلاقات.

هوامش الفصل الثاني :

1 ـ انظر ماريوس كانار (1973)، م. مذ. ص. 158.

2 ـ فيلتشتينسكي، (1978)، م. مذ. ص. 65 ـ 68

3 - A. J. Greimas, Sémantique structurale, Larousse, 1966, p. 172.

4 - PH. Hamon, Le personnel dans le roman, Librairie Droz , Genève; 1983, p. 9.

5. بصدد نظرية العوامل، يمكن الرجوع الى أعمال غر يماس :

- A. J. Greimas, Réflexions sur les modèles actantiels, in: Sémantique structurale, op. cit. p. 172.

- A. J. Greimas, "Les actants, les acteurs et les figures", in : Du sens. Seuil, 1983, p. 49.

6 - T. Todorov, "Les catégories du récit littéraire" in : Communications, 8, 1966, p. 138.

7 - G. Genette, Figures, op. cit. p. 251.

8 - R. Barthes (1966), op. cit. p.p. 23-24.

9 - PH. Hamon, Le personnel dans le roman, op. cit.

- PH. Hamon, "Pour un statut sémiologique du personnage", in: Poétique du récit, Seuil, 1977.

10 - I. Lotman, La structure du texte artistique, Gallimard 1978, p. 334.

11 - H. Mitterand, Le discours du roman, PUF, 1980.

12 ـ عز الدين بونيت، الشخصية في المسرح المغربي، بنيات وتجليات، منشورات جامعة ابن زهر، كلية الآداب، أغادير، 1992

13ـ سعيد بنكراد، شخصيات النص السردي : البناء الثقافي، منشورات جامعة المولى إسماعيل، كلية الاداب، مكناس، 1994.

14ـ حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، الفضاء، الزمن، الشخصيات، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1990.

15- Guy Rocher , Introduction à la sociologie génèrale, 2 L' organisation sociale, seuil, 1968, p. 212.

16- PH. Hamon, 1977, op. cit.

17. محمد أحمد عبد المولى، العيارون والشطار البغاددة في التاريخ العباسي، مؤسسة شباب الجامعة للنشر والتوزيع، ط. 2، سنة 1990، ص 164، 165، حيث يبين أن عليا الزئبق كان موجودا إبان خلافة القائم بأمر الله (449 هـ).

18. انظر : م. كانار، 1973، مر. مذ.

19. يقول محمد رجب النجار عن حمزة العربي بأنه " شخصية استلهمها القاص الشعبي من حمزة بن عبد المطلب عم الرسول (ص)، والادلة (الترجيحية) التي نستند عليها كثيرة، ، "

ويرجعها الى كون " السيرة ظهرت في القرن الثالث الهجري، أوج الصراع مع الفرس " . انظر (1983) مر. مذ. ص. 19.

20. محمد رجب النجار، في دراسته عن الشاهنامة، مر. مذ.

21. عن العيارين والشطار، يمكن الرجوع الى كتاب محمد أحمد عبد المولى (مر. مذ.)، وكذا كتاب:

- محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، سلسلة "عالم المعرفة"، عن المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1981.

22. سعيد يقطين، ذخيرة العجائب العربية : سيف بن ذي يزن، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، 1994.

23. هناك ادبيات عربية إسلامية عديدة عن الجن من بينها :

- الخرائطي (ابو بكر بن جعفر) : هواتف الجنان، تحقيق محمد احمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، 1989.

- الشبلي (بدر الدين عمر بن عبد الله)، آكام المرجان في احكام الجان، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، دارالقلم، بيروت، 1988.

24. بصدد الخضر هناك اشارات عديدة عنه في قصص الانبياء، والقصص الشعبي، وكرس له ابن حجر العسقلاني كتابا خاصا يحمل عنوان : الزهر النضر في نبأ الخضر. تحقيق سمير حسين حلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، وأعد عنه حسن البودراري دراسة هامة :

- Hassan Elboudrari , Entre le symbolisme et l'historique : Khadir im - mémorial , in : Studia Islamica , N - xxvi, 1992, p. 25.

25. تزخر المكتبة العربية والاجنبية بكتب العجائب، سواء تعلق الامر بالاشياء او الشخصيات. وفي ذخيرة العجائب العربية، ذكر لبعض هذه المراجع، وفي الفرنسية، يمكن اعتبار كتاب كلود كابلر من اهمها :

Claude Kappler , Monstres , démons et merveilles. la fin du moyen age , Payot, 1980.

26. يعتبر الامام احمد بن علي البوني (622) من اهم اعلام الغيبيات، وأهم اعماله في هذا الاطار كتاب " شمس المعارف الكبرى ولطائف المعارف " (4 اجزاء). المكتبة الشعبية، بيروت. 1985.

27. عن التحليل بالمقومات انظر معجم غريماس وكورتيس (1979)، مر. مذ. ص. 346.

28- J- C. Coquet, L'école de Paris , Hachette, 1980, p. 52.

الفصل الثالث

البنيات الزمانية في السيرة الشعبية

«يا هذا من أعلمك باسمي، وأنا ما رأيتك إلا في وقتنا هذا؟ فقال له الشيخ: يا سيدي أنا محكوم وبقضاء حاجتك ملزوم، ولي مدة إحدى وعشرين سنة مقيم في هذا المكان، ومنتظر قدومك، يا ملك الزمان»

سيرة سيف، م.1. ص.157.

3 . 0 . تأطير:

3 . 0 . 1. إذا كانت الشخصيات- الفواعل تقوم بأفعال وأحداث، فمعنى ذلك أنها جميعا تتأطر في زمان ومكان محددين. وبحسب الصيرورات التي تتحقق فيها الأفعال، وهي تقع، والشخصيات وهي تتحرك، يكتسب الزمان بعده الحقيقي باعتباره، وفي آن معا، إطارا للفعل، وموضوعا للتجربة. ومن خلال هذه العلاقة يمكن الحديث عن الزمانية la temporalité، باعتبارها كما يسجل ذلك جان بويون[1] ليست شيئا موجودا، أو كائنا، ولكنها «الطابع الذي يأخذه كل ما يتحقق في الزمان». ويتجلى هذا الطابع كما يوضح ذلك بنفنست من خلال تمييزه بين مفهومين للزمان[2]:

1 . **الزمان الفيزيائي للعالم**: ويحدده باعتباره مستمرا، وخطيا، وقابلا للتقسيم والتقطيع. ولهذا الزمان مقابل لدى الإنسان. إنه المدة المتغيرة، والتي يقيسها كل فرد حسب أحاسيسه وانفعالاته وإيقاع حياته الداخلية.

2 . **زمان الأحداث**: وهو الزمان الذي يقابل الزمان الفيزيائي، وله مطابقه النفسي عند الإنسان. إنه يغطي حياتنا باعتبارها متتالية من الأفعال والأحداث، وفي رؤيتنا للكون، ولا يوجد غير هذا الزمان. فهو يجري بدون نهاية، ولا رجوع إلى الوراء. يشكل استمرارا، ويأخذ بعد صيرورة من المتتاليات المترابطة، تتجلى من خلال ما يعرف بالأحداث. هذه الأحداث ليست هي الزمان. إنها تتحقق فيه، شأنها في ذلك شأن الزمان نفسه.

إن التمييز بين هذين الزمانين اتخذ لدى مختلف الأمم والشعوب أشكالا، وصيغا شتى تبين لنا الاختلاف في ضبط الزمان، وتحديد مختلف شروطه، وإن ظلا يتمتعان بقواسم مشتركة تلتقي والتجربة الإنسانية العامة في إدراك الزمان[3].

ويمكن أن نضيف نوعا ثالثا يختلف عن السابقين وهو الزمان الذي يتجلى بواسطة اللغة، وينعته بنفنست بالزمان اللساني. هذا الزمان هو الذي تبرز لنا من خلاله التجربة الإنسانية للزمان وهو غير قابل للاختزال من خلال زمان الأحداث أو الزمان الفيزيائي. إنه

يرتبط بالكلام، ويتحدد، وينتظم باعتباره وظيفة خطابية.

اهتم اللسانيون بهذا الزمان، ونجحت اللسانيات من خلال رصدها لمختلف الأشكال الزمانية في اللغة أن تطور فهمنا لمختلف تجلياته سواء على الصعيد النحوي[4] أو الدلالي[5]. وحاول المشتغلون بالحكي أو السرد الانطلاق من المنجزات التي تحققت في مضمار تحليل الزمان اللساني، فأوجدوا أدبيات مهمة في هذا المجال.

3.0.2. كان للتمييز الذي أدخله الشكلانيون الروس داخل العمل الحكائي بين المادة الحكائية (القصة)، وطريقة تقديمها (الخطاب)، دوره الكبير في تحليل الزمان في الأعمال الحكائية المختلفة[6]. هذا التمييز أعطاه بنفنست بعده اللساني، انطلاقا من تحليله لمقولة الزمان اللساني من خلال العلاقات الزمانية في الفعل الفرنسي، وانتهى إلى إبراز أن هناك مستويين متميزين للتلفظ. يظهر المستوى الأول في حكي الأحداث الماضية، حيث تقدم الأحداث بدون تدخل من المتكلم (الحكي). ويبرز الثاني من خلال التلفظ الذي يسعى من خلاله المتكلم إلى التأثير في المخاطب. وينعته باسم الخطاب[7].

لعب هذا التمييز دورا مهما في مختلف دراسات الزمان في العمل السردي، لأنه أتاح للمشتغلين إمكانية تجاوز الدراسات التقليدية للزمان في الأدب، والتي كانت ترتهن إلى مطابقة خارجية بين الزمان داخل الحكي والزمان الواقعي أو الفيزيائي، من جهة ، وأوجد فرصة مغايرة للانطلاق من معالجة الزمان كما يتحقق داخل العمل الحكائي من خلال التمييز بين زمان القصة، وزمان الخطاب من جهة أخرى. يبدو لنا ذلك بجلاء من خلال ذهاب جان ريكادو إلى أنه إذا لم يكن أي عمل روائي، أو حكائي، غير مستقل عن السرد الذي ينهض على أساسه، فإن الزمان ينظر إليه على مستويين متمايزين: زمان السرد وزمان القصة المتخيلة[8]. وليس زمان السرد غير زمان الخطاب لدى كل من جيرار جنيت وتودوروف وسواهما من السرديين[9]. أما زمان القصة المتخيلة، فهو زمان المادة الحكائية، أو القصة بوجه عام. سمح هذا التمييز بالنظر إلى طابع العلاقة التي تربط بين الزمانين، كما يتجليان من خلال الملفوظ الحكائي، وكما يتلقاهما المتلقي من خلال عملية القراءة، الشيء الذي أتاح إمكانية أخرى للتمييز بين زماني الكتابة، وزمان القراءة[10]. غير أن معالجة كل هذه الأزمنة في العمل الحكائي، ظلت تختلف باختلاف الباحثين والدارسين. ويمكن في هذا النطاق أن نشير إلى عمل جيرار جنيت الذي قدم تصورا متكاملا لدراسة زمان الخطاب الروائي[11]، وبحث هارالد ڤاينريش حول «الزمان»[12].

نجد في هذين العملين اقتراحات مهمة لدراسة زمان الخطاب من جهة المدة، والسرعة، والتواتر، وفي معاينة مختلف الأشكال الزمانية كما تتردد داخل المتن الحكائي أو غيره. ونتبين من خلال التطويرات، والاشتغال الذي تحقق من خلال هذين العملين، مدى

ما حققه تحليل زمان الخطاب الروائي من تراكمات مهمة. لكن بالمقابل نجد السيميوطيقيين الذين يهتمون أكثر بالمادة الحكائية، لم يقدموا إنجازات مهمة على صعيد تحليل الزمان، بالقياس مثلا إلى ما تم بصدد الأفعال، أو الملفوظات الحكائية أو العوامل.

3.0.3. إن أهم الإنجازات التي تحققت على صعيد تحليل الزمان في العمل الحكائي تتيح لنا إمكانية الاستفادة منها في تحليل زمان الخطاب في علاقته بزمان القصة. أما زمان القصة في ذاته، فلا توفر لنا تلك الأدبيات إمكانيات مهمة للاستثمار. لذلك علينا، ونحن نسعى إلى البحث في «الحكائية» من خلال السيرة الشعبية، أن نرصد زمان القصة في ذاته كما يتحقق من خلال الخطاب، ونتعامل معه بصورة مستقلة، تماما كما تعاملنا مع الأفعال والفواعل، و كما سنتعامل مع المكان أو الفضاء. أي أن علينا البحث في البنيات الزمانية في السيرة الشعبية باعتبارها متصلة بالبنيات الحكائية. ويقضي هذا بذهابنا إلى التمييز بين ثلاثة أبعاد للزمان في العمل الحكائي:

1. **زمان القصة**، وفيه نبحث عن البنيات الزمانية باعتبارها إطارا لأفعال الفواعل، وموضوعا للإدراك أو التصور من خلال الفواعل، لأنهم وهم ينجزون أفعالهم في الزمان، ينطلقون في ذلك من وعي أو رؤية خاصة للزمان.

2. **زمان الخطاب**، وفيه يمكن الوقوف عند البنيات السردية في علاقتها بزمان القصة.

3. **زمان النص**، ويهمنا فيه الكشف عن مختلف العلاقات التي تربط بين مختلف الأزمنة وهي تتحقق من خلال علاقة الإنتاج والتلقي.

هذا التمييز الثلاثي الأبعاد للزمان كما يبدو من خلال العمل الحكائي يتيح لنا إمكانية تقديم مقاربة متكاملة لا تقف عند حد الزمان الداخلي للحكي، ولكن تتعداه إلى محاولة الإمساك بمختلف التجليات والتحققات الزمانية، ومختلف أبعادها ودلالاتها. غير أننا هنا سنقف عند بحث البنيات الزمانية كما تتقدم إلينا من خلال المادة الحكائية، أي في علاقاتها بأفعال الفواعل، ونتوقف جزئيا عند زمان النص بهدف استثمار بعض العناصر التي تكمل ما نستخلصه بصدد البنيات الزمانية الحكائية نظرا للوشائج العميقة التي تربط بين زمان القصة، وزمان النص، ويمكننا في دراسة أخرى أن نبحث في زمان الخطاب، ونبين ما يصله بباقي الأبعاد الزمانية الأخرى، ويكشف عن خصوصياته.

إننا بهذا الصنيع نعانق بطريقة خاصة التمييز الذي أدخله بنفنست بين الزمان الفيزيائي وزمان الأحداث، والزمان اللساني. ونبحث في زمان الأحداث وهي تتحقق في الزمان(الصيرورة)، ونقف عند مطابقتها لإدراك ووعي الشخصيات (الرؤية الزمانية)، التي تتم من خلال الزمان الفيزيائي، ونحن بهذا العمل لا نريد الوقوف عند مطابقة بسيطة بين

زمان الأحداث (البنيات الزمانية في السيرة الشعبية)، والزمان الفيزيائي (الزمان الخارجي)، ولكننا نريد الإمساك «منطق الزمان» ، أو نظامه، كما يتحقق من خلال الوعي به لدى الشخصيات (الفواعل- العوامل) أو لدى الراوي. إن هذا العمل هو الذي يجعلنا لا نرى الفواعل أو العوامل تتحرك في الزمان باعتباره **إطارا فقط**، ولكن أيضا باعتباره **موضوعا للتجربة** وللإدراك. وبهذا يكون تجسيدنا للزمانية في السيرة الشعبية متحققا من خلال هذا البعد المزدوج للزمان، حيث تبدو لنا التجربة الزمانية مجسدة من خلال جريان الأحداث، والوعي بها، وهي تجري في الزمان من قبل الشخصيات. ذلك لأن، كما يبين بول ريكور، الزمان لا يغدو زمانا إنسانيا إلا بتمفصله من خلال نمط حكائي معين، وأن الحكي لا يكتسب دلالته إلا ضمن الشرط الزماني الذي يتحقق من خلاله[13].

انطلاقا من هذا التصور يبرز ريكور أن للحكي خاصية هامة تتمثل في كونه يمتلك قدرة التمفصل إلى تلفظ وملفوظ. لكنه يتجاوز هذا التمفصل الذي يقف عند حده اللسانيون والسرديون، لاعتبارات خاصة، إذ من خلال عرضه لآراء بنفنست يبين أن التلفظ عنده هو الحكي أو الخطاب عند بنفنست، وأن الملفوظ هو القصة. لكنه يستنتج أننا بهذا التمييز نصبح أمام علاقتين:

1. علاقة زمان التلفظ بزمان الملفوظ
2. علاقة الزمانين السابقين بزمان الحياة وزمان الحدث[14].

ونصبح، من خلال هذه العلاقات، عمليا أمام ثلاثة مستويات، يؤكدها ريكور بعد مناقشاته للسرديات البنيوية، بإدخاله إلى جانب زمان التلفظ، وزمان الملفوظ، زمان العالم، أو ما يسميه «تجربة الزمان» التي تتجاوز الإطار التقني لاشتغال الأشكال الزمانية على المستوى الداخلي. وبذلك يتم فتح العمل الأدبي على الخارج الذي يرمي إليه، وهو يتقدم إلى القارئ (ص 150).

إننا، من هذا المنطلق، الذي نجد أسسه الأولى عند بنفنست، وهو يتحدث عن التجربة الإنسانية للزمان، والتطويرات التي أدخلها ريكور، نحاول إقامة تصور متكامل لدراسة مختلف المقولات الحكائية، ونبين ما بينها من تعالقات، وندرسها جميعا وفق مبادئ مشتركة، بقدر ما تركز على العناصر الداخلية، تروم الانفتاح على ما هو خارج نصي بناء على مقتضيات تتحقق من داخل الأسس المعتمدة للوصف والتفسير وليس من خارجها. وبهذا نتجاوز من جهة مختلف الدراسات التي أنجزت بصدد السيرة الشعبية، والتي لا تميز بين مختلف الأزمنة (زمان القصة، زمان الخطاب، زمان النص)، ومن جهة ثانية طرائق الاشتغال التي تؤدي إلى نتائج نراها سلبية، لدمجها بين الأزمنة في مقاربة بعض العناصر المتصلة بالزمان في السيرة الشعبية.

نسلك الطريق نفسه الذي عالجنا به الأفعال والفواعل، ونروم الإمساك بالبنيات الزمانية المختلفة كما تتقدم إلينا من خلال السيرة الشعبية، ومن داخلها أيضا. ونحاول معاينة مختلف العناصر التي تحقق لبناء الزمان طابعه الذي ينظم مختلف العلاقات الزمانية ويجلي زمانية خاصة بالسيرة تتيح لنا إمكانية الكشف عن منطقها، ومختلف الرؤيات التي تحددها.

1.3. البنية الزمانية الكبرى والزمان التاريخي

0.1.3. نقصد بالبنية الزمانية الكبرى زمان القصة العام الذي ينظم كل السير الشعبية، ويقدمها لنا، كما حاولنا افتراض ذلك (عندما تحدثنا عن الوظائف) باعتبارها نصا واحدا. ويجد هذا الافتراض مستنده في الترابط الكبير الحاصل بين مختلف السير الشعبية، وعلى كافة الأصعدة والمستويات. وتبعا لهذا التصور نعتبر السير العشر التي ندرس نصا واحدا، له بداية ونهاية.

ضمن هذا التحديد يمكننا الحديث عن زمان القصة العام (ولكل سيرة شعبية زمان قصتها الخاص) الذي يهمنا الكشف عنه، والإبانة عن تجلياته. ومتى نجحنا في ذلك نكون فعلا أمام ما نسميه «البنية الزمانية الكبرى». وواضح من خلال هذه التسمية أن هذه البنية الكبرى تضم بنيات زمانية صغرى، تستدعي ضرورة البحث الانتقال إليها بعد الانتهاء من تحديد البنية التي تضمها. وبذلك يسير تحليلنا للزمان في السيرة الشعبية وفق مستويين متضافرين:

أ - المستوى الأفقي : في الأول نرصد الزمان على المستوى الأفقي، ومن خلاله نسعى إلى الإمساك بالبنية الزمانية الكبرى.

ب -المستوى العمودي : وفي الثاني نروم الوقوف على المستوى العمودي لمعاينة البنيات الزمانية الصغرى.

إن المستويين يترابطان، وتمييزنا بينهما لضرورة التحليل يضعنا فعلا أمام إمكانية معالجة السيرة الشعبية من حيث بنياتها الزمانية المختلفة من جهة، والعلاقات والوظائف التي تحكمهامن جهة ثانية.

لقد انتبه فاروق خورشيد إلى الترابط الذي أومأنا إليه على صعيد الزمان بين السير الشعبية الخمس التي درس، فحدده بطريقة مخالفة للتي نسلك، لاختلاف المنطلقات والغايات. ويظهر ذلك، في كونه،انطلق وفي آن واحد من مستويين نراهما متباينين، وحاول من خلال دمجه إياهما النظر إلى السير الشعبية من حيث الزمان على هذا النحو الذي يجليه من خلال قوله: «إذا كان قد أمكننا، حتى الآن (وهو بصدد تحليل السيرة الرابعة علي

الزئبق) أن نرتب السير الشعبية، من حيث **الحقبة التاريخية التي تعالجها، ومن حيث الاقتراحات التي قدمناها للزمان الذي كتبت فيه. فوضعنا سيرة عنترة في المقدمة، تليها** سيرة ذات الهمة، فسيرة الظاهر بيبرس، فنحن نحب أن نضع سيرة علي الزئبق في نهاية **هذه السلسلة** التي تكاد تكون **تاريخا متسلسلا للحياة العربية منذ الجاهلية حتى العصر المملوكي»** [15] (التشديد مني).

إن فاروق خورشيد لا يميز هنا بين **زمان القصة**، وهو الزمان الذي اعتمده كما يقول لترتيب «السير الشعبية من حيث الحقبة التاريخية التي تعالجها»، **وزمان النص**، وهو المتعلق كما يمكن تبين ذلك لنا من خلال قوله بـ : «**الافتراضات التي قدمناها للزمان الذي كتبت فيه**». وهذا الخلط بين زمان الحقبة التاريخية الذي تعالجه السير، والزمان الذي كتبت فيه، جعله لا ينجح في الإمساك بالبنية الزمانية الكبرى. ويقترح ترتيبا مضطربا، لأنه يعتمد تارة زمان القصة، وطورا بعض الافتراضات المتصلة بزمان النص(التأليف). يظهر هذا بجلاء في جعله ترتيب السير يأخذ هذه الخطية:

1. سيرة عنترة 2. سيرة ذات الهمة 3. سيرة الظاهر بيبرس 4. سيرة علي الزئبق 5. سيرة سيف بن ذي يزن.

وهو في هذا الترتيب ظل إلى حد ما محافظا على تعاقب الحقب التاريخية كما تتقدم من خلال السير. ونؤكد على ، إلى حد ما، أن سيرة علي الزئبق تقدم لنا أحداثها على اعتبار أنها تجري في عهد الخليفة هارون الرشيد.

لذلك كان الأولى أن يضعها بين سيرتي ذات الهمة والظاهر بيبرس. لكن ارتهانه إلى الزمان التاريخي المرجعي جعله يكشف عن مجموع الاضطرابات الزمانية الواقعة في النص كما يوضح ذلك :

- تقع السيرة في عهد الرشيد المتوفى سنة 193هـ.
- سلطان مصر في السيرة هو بن طولون، ولقد استمرت ولايته لمصر من سنة 254 هـ - 270 هـ.
- بعض الأحداث تدور في الأزهر، والأزهر انتهى زمان بنائه سنة 361 هـ.

وبعد تحليله لهذه الاضطرابات التاريخية، ومحاولة تفسيره إياها ينتهي إلى تعديل زمان الحقبة التاريخية لسيرة علي الزئبق، ليجعله في الترتيب بعد سيرة الظاهر بيبرس: أي الزمان المملوكي. ويجعل بعدها في الترتيب سيرة سيف بن ذي يزن، غير واضع في الاعتبار زمان القصة (السيرة تعالج حقبة تتصل بفترة ما قبل الإسلام)، لأنه يرتهن هذه المرة إلى زمان آخر: زمان الكتابة، وافتراض أن زمان الحقبة التاريخية «الحقيقي» هو العصر المملوكي،

وذلك بناء على «الحجج» التالية:

- الملك سيف أرعد الحبشي عاش فعلا في القرن الثامن الهجري.
- في عهده وقع صراع بين العرب (في مصر) والحبشة.

وتبعا لذلك تغدو سيرة سيف بن ذي يزن «محاولة روائية تعكس موقف الحبشة من الحرب الصليبية، ومشاركتها مسيحيي أوربا في الهجوم على الدولة الإسلامية..» (ص176). وهذا الاضطراب بين زمان القصة، وزمان النص (التأليف) يفسره على هذا النحو «وهي (سيرة سيف) لا تعالج الموضوع **معالجة مباشرة** كسيرة الظاهر بيبرس، أوسيرة ذات الهمة مثلا. وإنما هي تعالجه علاجا تاريخيا، يبعد عن الواقع المعاش، وإن كان يرمز إليه بواقع آخر، تستمده من بطل التاريخ، ويشير في كل رموزه الى الواقع المعاش، ويفضحه وجود اسم مباشر من أسماء أبطال السيرة هو اسم بطل معاصر لكتابتها هو الملك سيف أرعد». (ص177)

إن تحديد زمان القصة (تحويل رمزي) بافتراض زمان للكتابة لا يمكن إلا أن يدهشنا لما فيه من تأويلات بعيدة جدا. كما أن دمج زمان القصة بزمان النص لا يمكن إلا أن يؤدي الى هذا النوع من التأويلات. ترى ألا يمكن النظر الى أن كل السير الشعبية تؤدي نفس التحويل الرمزي: الانطلاق من واقع معيش، ومحاولة معالجته بالرجوع الى موضوعات في الماضي؟ إن من الصعوبة بمكان القطع بهذا النوع من التأويلات، لأنها تستند في مجملها الى «افتراضات» قد تدفعنا الى التسليم بوجاهتها، لكنها في الوقت نفسه لا يمكن أن تقنعنا. فالذهاب مثلا الى اسم «سيف أرعد» دال على أن النص إشارة إليه، وتعرية لدور الأحباش، ربط آلي بين النص ومرجع مباشر. ويمكن قول الشيء نفسه عن مختلف التفسيرات المقدمة لتبرير «الاضطرابات التاريخية أو الزمانية» في مختلف السير الشعبية. وهذا ما حذا بنا، ومنذ البدء، الى الانطلاق من النص في ذاته، وبدون محاولة البحث عن «مطابقته» للحقيقة التاريخية أو المرجع الواقعي، لأن مؤلفي هذه النصوص، ومستقبليها لم يكن همهم الأساس هو النظر الى مدى صدق هذه النصوص أو مطابقتها للواقع بنفس التصور الذي نجده عند المؤرخ المعاصر. لذلك فنحن نتعامل مع هذه السير باعتبارها نصوصا «تخييلية». وبين التخييلي والواقعي مسافات قد تضيق أو تتسع، ليس بحسب مبدأ الانعكاس أو المطابقة مع حقيقة خارجية، ولكن بحسب القدرة على تجسيد التجربة الإنسانية أو تمثيلها على النحو الأنسب. وهذا هو المنطلق الذي يحدد قراءتنا وتفسيرنا للسيرة الشعبية في ضوء المنطلقات التي بواسطتها نمارس عملنا هنا.

إننا بتمييزنا بين زمان القصة العام، وزمان الخطاب، وزمان النص نريد التدرج في معاينة مختلف التجليات الزمانية من جهة، ومختلف العلاقات التي تربط بينها: لأن هذا

النوع من البحث هو الذي يجنبنا مغبة السقوط في دمج المستويات الذي يحدث عادة بسبب الانطلاق من غايات موجودة سلفا، ومحاولة اعتماد النص فقط ذريعة للبرهنة عليها أو التمثيل لها. وانطلاقنا من هذا التمييز يجعلنا أولا أمام ضرورة البحث عن البنية الزمانية الكبرى، كما تتقدم إلينا من خلال النص، وثانيا بصدد الكشف عن مختلف البنيات الزمانية الصغرى، وأخيرا نكون بذلك قد راكمنا ما يكفي من المعطيات المساعدة على النظر الى الدلالات والأبعاد.

1.1.3. الزمان والدعوى:

أ. درجة الصفر:

نعتمد في تحديد زمان القصة العام الأسس التالية:

1. الانطلاق من زمان القصة كما يتقدم إلينا من خلال كل سيرة على حدة. وذلك باعتماد بعض المؤشرات الزمانية الواردة في النص.

2. الانطلاق من العلاقات «الزمانية» التي تربط بين هذه السير. ومن داخل هذه العلاقات يمكن تبين «السابق» من «اللاحق».

3. ومن خلال هذه المؤشرات والعلاقات الزمانية يمكن إقامة الترتيب وفق المسار التاريخي للتطور كما يتقدم إلينا من خلال التاريخ العربي، لأننا نرى في كل سيرة على حدة معالجة لفترة زمانية واضحة.

هذه الأسس جميعا نعتمدها لبناء زمان القصة العام كما يتقدم إلينا من داخل السير. وليس في ربط هذا الترتيب الزماني بالمسار التاريخي العربي أية محاولة للانطلاق من مضاهاة الزمان التخييلي في السير الشعبية بالزمان التاريخي الواقعي. إنه فقط مؤشر زماني لإقامة هذا البناء، وفي الخلاصات التي سننتهي إليها سنقيم علاقة خاصة بين السيرة الشعبية والتاريخ، لما بينهما من ترابط وتلازم واضحين تعكسهما السيرة الشعبية بجلاء. وتبعا لذلك، تفرض علينا الضرورة أولا تحديد درجة الصفر لتتاح لنا إمكانية ترتيب السير بحسب موقعها من هذه الدرجة من جهة، ومن جهة ثانية تحديد النصوص داخل هذا الموقع أو ذاك من الدرجة نفسها[16].

يمكننا بسهولة تحديد درجة الصفر هاته بظهور الإسلام. إن هذا الظهور يتجلى لنا بصورة جلية على صعيد عوالم المادة الحكائية في مختلف السير الشعبية، ويضعنا أمام إمكانية ترتيب النصوص بحسب موقعها من ظهور الإسلام. هكذا يمكننا تقسيم السير الى قسمين اثنين:

أ) ما قبل الإسلام: ونمثل لها بالسير التالية: سيف بن ذي يزن - الزير سالم - سيف التيجان - عنترة بن شداد - فيروز شاه - حمزة البهلوان.

ب) ما بعد الإسلام: ويبرز من خلال هذه السير: بنو هلال - الأميرة ذات الهمة - علي الزئبق - الظاهر بيبرس.

إن هذا التمييز لا يستند على أساس ديني (جاهلية - إسلام). إننا فقط نعتمد ظهور الإسلام مؤشرا زمانيا للتحديد. وإلا فالإسلام كما تقدمه لنا السير كان موجودا قبل ظهور النبي(ص). فالملك سيف وحمزة وسيف التيجان يصارعون من أجل الدين، وهم يقسمون، ويشهدون بوحدانية الله، وأن ابراهيم خليل الله، وكذلك بعض أولاد عنترة (عنيترة والخذروف وابنه عمرو) يدركون الإسلام ويحاربون الى جانب النبي (ص). وحتى فيروز شاه الفارسي تقدمه لنا السيرة على أنه مسلم. لهذه الاعتبارات نعتبر ظهور الإسلام فقط مؤشرا زمانيا لتمييز حقبتين، ويهمنا داخل كل حقبة أن نعاين إمكانية الترتيب لتجسيد زمان القصة العام. وبما أن هذا المؤشر يسمح لنا بتعيين ما قبل درجة الصفر وما بعدها، يمكننا الآن تحديد زمان البداية من خلال ما قبل درجة الصفر، وزمان النهاية مما بعد الدرجة نفسها.

- زمان البداية: يصعب علينا تحديد السيرة الأولى نظرا لطابع المادة الحكائية الزاخر بالمعطيات التي لا يمكننا ترتيبها بالصورة التي تقدمها لنا المعطيات التاريخية. فسيرة الملك سيف بن ذي يزن وسيف التيجان تبدوان لنا مغرقتين في القدم، نظرا لتباعدهما الزماني. فسيرة سيف بن ذي يزن تنقلنا الى عالم زاخر بالسحرة والجن، ونفس الشيء تقدمه لنا سيرة سيف التيجان، وإن بشكل أقل. في حين نجد سيرة الزير سالم قريبة العهد من زمان النبوة، لكنها تتقدم إلينا متضمنة إشارات الى سيف بن ذي يزن على نحو خاص. وبما أننا لا نبحث عن «مرجع تاريخي» لتحديد الزمان بالصورة المطلقة، نعتمد ما يقدمه لنا النص السيري من إمكانيات زمانية داخلية للترتيب، ونبحث فيما بعد عن دلالات ذلك وأبعاده.

باعتماد هذا التصور، تزول الصعوبة الأولى، ونقرر أن زمان البداية يتجلى من خلال سيرة الزير سالم. وبذلك نعتبر الملحمة الكبرى التي أنشدها التبع أمام كليب بمثابة الدعوى الكبرى المتضمنة لمختلف السير الشعبية، أو على الأقل لأهمها. إنها بمثابة «الاستباق الأكبر» كما يمكننا أن نسميه عندما نحلل زمان الخطاب.

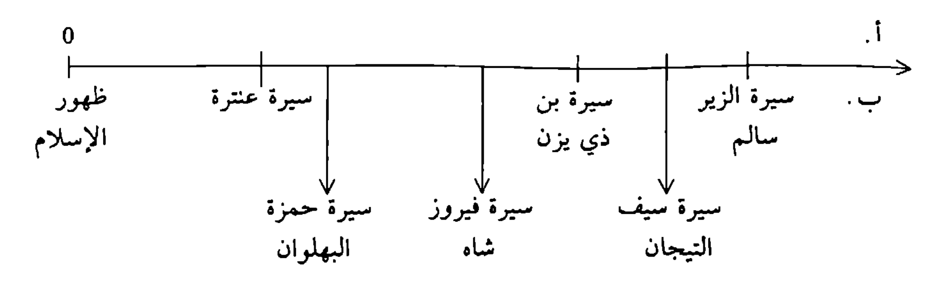
تشير الملحمة الكبرى الى السير التالية: سيرة الزير سالم وبعدها سيرة سيف بن ذي يزن، فسيرة عنترة، ثم سيرة بني هلال، ونتبين من خلال بعض الإشارات الى سيرة الظاهر بيبرس (سيرة الزير سالم. ص26). وبذلك يمكننا اعتبارها (سيرة الزير سالم) تمثل زمان البداية. وهذه السيرة على صغر حجمها لها طابع خاص، يمكننا أن نبرزه عندما نتحدث عن

العلاقات الزمانية. إنها أولا تبتدئ بالحديث عن الأصول الأولى للعرب في شبه الجزيرة العربية، وتبين انقسامهم الى يمنية وقيسية. وداخل القيسية يشتهر ربيعة وأخوه مرة. وأول اليمنية حسان المكنى التبع اليماني. إن ربيعة وحسان كلاهما رأس القيسية أو اليمنية. بمعنى أن السيرة تبتدئ لنا بالأصول الأولى. ومن صلب ربيعة يخرج الزير سالم صاحب السيرة. ويمكننا تبعا لذلك أن نضع سيرة سيف بن ذي يزن بعدها في الترتيب، وذلك على اعتبار أن أول اليمنية الذي اشتهر هو حسان التبع، ومن نسله سيظهر ذو يزن الذي تصوره لنا السيرة في البداية يقف نفس الوقفة التي وقفها حسان: استعراض كثرة جيوشه، والتساؤل عن ملك يضاهيه، فيكون أول توجهه الى شمال الجزيرة. ويظهر لنا من خلال العديد من الإشارات أن سيف بن ذي يزن اليمني من نسل التبابعة. وتأتي سيرة عنترة في المرتبة الثالثة، لأننا كما نتبين من الأصول التي ترصدها السيرة أن العرب في شبه الجزيرة قد تكاثرت قبائلهم وداخل القيسية ظهرت قبائل عديدة توزعت في مختلف المناطق. ومن بين القبائل التي اشتهرت قبيلة عبس التي ينتمي إليها صاحب السيرة.

وبذلك، يمكننا اعتماد الترتيب التالي للسير:

1. الزير سالم
2. سيف بن ذي يزن
3. سيرة عنترة

ونلاحظ في الإطار نفسه صعوبة ترتيب السير الثلاث الأخرى، التي نجدها خارجة عن نسقية السير الثلاث الأولى، وهي سيرة سيف التيجان وحمزة البهلوان، وفيروز شاه، وذلك لاستحالة ضبط مرجعية زمانية محددة لها. وحتى أبطالها لا نجد لهم بعدا مرجعيا كالذي نجده للزير أو سيف أو عنترة. لذلك وبدون البحث في «مرجعية» ما لضبط موقعها الزماني، وخاصة سيرة فيروز شاه، نكتفي بهذه الإشارة التي تومئ الى وجودها في مرحلة ما قبل ظهور الإسلام، وستتاح لنا خلال حديثنا عن زمان النص العودة الى هذه النقطة. لذلك ونحن نحاول ترتيب هذه السير في خطاطة نبين الفرق بين نوعين من السير الشعبية: أساسية(أ)، وموازية(ب). فالأساسية هي التي يمكن تحديد زمانيتها، أما الموازية فيظل تحديدها تقريبيا وعاما. وقبل انتقالنا الى زمان النهاية، يمكننا تقديم خطاطة أولية عن زمان البداية، وترتيب النصوص بحسب موقعها وصولا الى درجة الصفر على هذا النحو:



شكل رقم 1: ترتيب سير ما قبل الإسلام

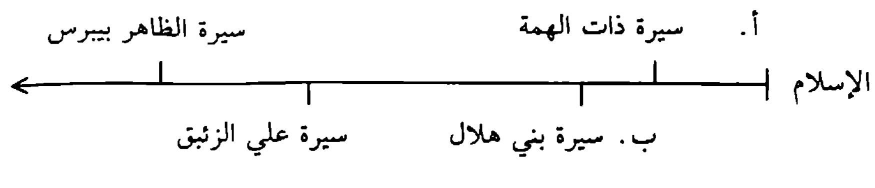
يخضع ترتيبنا للسير الموازية الى كون سيرة سيف التيجان تعود بنا الى حقبة موغلة، وتبوىء اليمنية مكانة خاصة، في حين تبرز لنا سيرة فيروز شاه السلطة الفارسية وحجم موقعها، وتأتي سيرة حمزة البهلوان لتبين خضوع العرب للفرس، ودور حمزة في رفع هذا النير. وبهذا الترتيب يمكننا أن نلاحظ الترابط الحاصل بين السير الأساسية والموازية وفق الشكل الذي قدمناه.

ب. زمان النهاية: في الحقبة الثانية (بعد الإسلام) نجد سيرتين مهمتين على صعيد الزمان، لأنهما تزخران بالمؤشرات الزمانية ذات الطبيعة المرجعية: الأولى سيرة الأميرة ذات الهمة التي نجدها تمتد على حقبة طويلة تنحصر بين خلافة عبد الملك بن مروان الأموي(86 هـ) وخلافة الواثق العباسي (227 هـ). أما السيرة الثانية (الظاهر بيبرس)، فتبتدئ من حقبة من العصر العباسي، وتنقلنا الى عصر الملك الصالح أيوب، الى الظاهر بيبرس (676 هـ). وإذا كانت سيرة ذات الهمة تنتهي بالواثق، فإن سيرة الظاهر بيبرس، تذكرنا في بدايتها بالمعتصم والواثق، وتؤكد أن الواثق تولى بعده المقتدي بالله، وفي عهده تبدأ السيرة. (م. I. ص3)

ويمكننا اعتبار سيرة الظاهر بيبرس آخر سيرة في هذا الترتيب. ونعتبر السيرتين الأخريين موازيتين. ذلك أن سيرة بني هلال تعود بنا في بدايتها الى الأصول الأولى (ظهور الإسلام)، ومشاركة الأمير هلال الرسول (ص) في إحدى غزواته. وبعد ذكر أولاد هلال، تنقلنا الى أواسط القرن الخامس الهجري لترصد لنا مجريات رحلتهم الى الغرب الإسلامي. لكنها مع ذلك ليست موازية بالصورة التي نجدها مع سيرة علي الزئبق. إنها أساسية بناء على مرجعيتها المحددة، وموازية على صعيد مادتها. وسنبين ذلك. ونلاحظ الشيء نفسه بصدد سيرة علي الزئبق التي تجري أحداثها في زمان خلافة هارون الرشيد (العباسي) وابن طولون.

إن السير الأربع الأخيرة تغطي جزئيا حقبة من الدولة الأموية، وحقبة أطول من العصر العباسي الى وقت المماليك. ويمكننا تمثيل هذا الترتيب كما فعلنا مع السير الأولى على

النحو التالي :

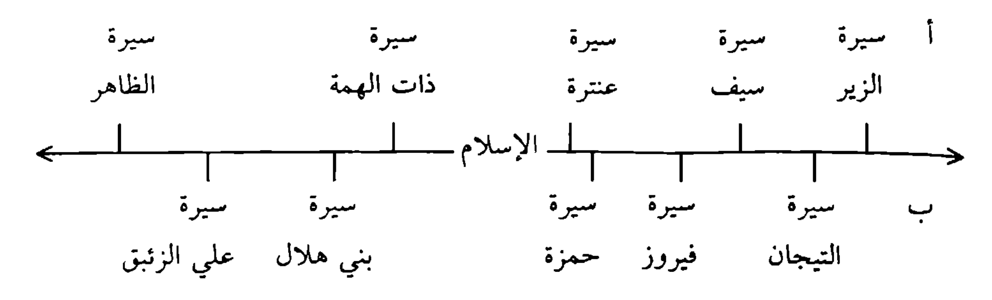


شكل رقم 2 : ترتيب سير ما بعد الإسلام

نلاحظ من تأمل هذا الترتيب الذي حاولنا من خلاله إقامة زمان القصة العام أن أول سيرة هي سيرة الزير سالم، وآخر سيرة هي سيرة الظاهر بيبرس : أي أن زمان القصة يتسع لحقبة طويلة تمتد كما لاحظ ذلك العديد من الدارسين من العصر الجاهلي الى عصر المماليك. ومعنى ذلك أن كل سيرة من السير تعالج حقبة خاصة، وتركز عليها. فهل توزيع هذه السير على مختلف الحقب وراءه مقاصد معينة؟ أم كان وليد الصدفة؟ أم نحن الذين حاولنا إقامة هذا الترتيب لتحصيل تصور جاهز لدينا؟

أبادر أولا، بتسجيل كون إقامة هذا الترتيب (زمان القصة) تشكل لدينا من خلال اعتماد النص في ذاته. فهو الذي يقدم لنا هذه الإمكانية، ونحن بسعينا الى بناء زمان القصة العام، نروم الإمساك بالبنية الزمانية الكبرى التي جعل الراوي مجمل عوالمه الحكائية مؤطرة ضمن حدودها. وإقامتنا لهذا الترتيب يتأسس على مؤشرات زمانية دالة، اعتمدناها أساسا لهذا البناء. ويبقى الجواب عن الأسئلة التي نطرح مرتبطا بالكشف عن «العلاقات» التي تصل بين مختلف السير لتجعلنا نطمئن فعلا الى إمكانية اعتبار كل السير «نصا» واحدا، له بداية ونهاية من جهة، وتجعلنا، كذلك من جهة ثانية، نرى الحديث عن البنية الزمانية الكبرى ممكنا ووارداً.

وقبل الانتقال الى البحث في العلاقات الزمانية الأساسية والموازية بين مختلف السير نود تقديم شكل عام نرتب فيه مختلف السير كي يظهر لنا بارزا لتتاح لنا إمكانية تعديله، وتطويره بعد الانتهاء من تحليل العلاقات :



شكل رقم 3 : زمان القصة العام.

2.1.3. العلاقات الزمانية الأساسية:

1.2.1.3. نسمي العلاقات التي نتحدث عنها بصدد زمان القصة العام بأنها زمانية، لأننا نبغي الإمساك بالبعد الزماني الذي يربط بين هذه السير. وطبيعي أن تكون هذه العلاقات حكائية ونصية لترابط مختلف هذه العناصر. ركز الدارسون على شكلين من العلاقات هما: التضمين والتسلسل[17]. كما أن الشكلانيين الروس اهتموا بشكل آخر هو التأطير[18]. ننطلق من هذه العلاقات لضبط الروابط التي تصل هذه السير بعضها ببعض، وتسمح لنا بتأكيد افتراضنا حول البنية الزمانية الكبرى ونص السيرة الواحد.

أ. **التأطير**: سبق لنا الحديث عن التأطير من خلال زمان البداية، حيث نجد الدعوى الكبرى (ملحمة التبع حسان) بمثابة تأطير عام لخمس سير موجودة. أي أننا من خلال هذا التأطير نجد أنفسنا أمام زمان بداية، وزمان نهاية السيرة (الظاهر بيبرس). وإن كان زمان النهاية يمتد الى ظهور المسيح، والدجال...

إن هذا التأطير يضعنا بصورة واضحة أمام عالم السيَر الكلي، ويقدم لنا كل واحدة منها مرتبة بعد الأخرى. ولو كنا بصدد هذا التأطير وحده لكان ذلك كافيا لإقرار الافتراض الذي انطلقنا منه. إنه وجه العلاقة الأساسي والسابق، والمحدد لكل ما هو لاحق. ولجوء الراوي الى هذه الملحمة الكبرى، وعلى لسان التبع حسان وهو أول اليمنية، يبين لنا الى أي حد كان تأليف مختلف السير موجها وخاضعا لهذا النص الجامع والسابق. وهو يأتي على شكل استباق، أو تنبؤ يتحقق من خلال السير الموجودة. إن هذا التأطير هو بمثابة «البرنامج» العام والكلي والناظم لكل السير التي تحققت أو لم تتحقق. بل إن كل السير ليست سوى «إطناب» (كما حاولنا إبراز ذلك عندما تحدثنا عن الوظائف)، أو تراكم حكائي لما ورد موجزا ومكثفا في هذه الملحمة الكبرى. ويمكننا توظيف مختلف المصطلحات التي تولدت من خلال نظريات التفاعل النصي لضبط العلاقات بين النصوص، وتجسيدها من خلال هذا التأطير (الملحمة الكبرى)، ومختلف النصوص السيرية (المؤطرة). ويمكننا الذهاب الى أن

هذه الملحمة الكبرى هي بمثابة المبتدأ، وكل السير الشعبية بمثابة الخبر.

إن التأطير حين يأخذ هذه الصورة يوضح لنا العلاقة بين مختلف السير الشعبية، ويحدد لنا كذلك ترتيبها: ظهور الواحدة منها بعد انتهاء الأخرى. وهذا الترتيب هو الذي يمكننا تحليله في الوجه الثاني للعلاقة، وهو الذي أسميناه التسلسل.

ب. **التسلسل**: ما دامت سيرة الزير هي النواة أو الأصل الذي تولدت، وتشعبت منها مختلف السير، يمكن الانطلاق منها لتحديد السير التي تليها. ويبدو لنا ذلك أولا من خلال سيرة سيف بن ذي يزن، وثانيا من خلال سيرة عنترة.

نفتح سيرة سيف بن ذي يزن على الملك ذي يزن، وعلى نسبته الى حمير وهي من قبائل اليمن: «. . .كان في قديم الزمان، ملك من الملوك السابقة ذو عز وتمكين وهيبة عند أهل القرى والمدن، وسكان تلك الأرض والدمن. . وهو من بني حمير الذين أخبارهم بين جميع الخلق شائعة، وهو ساكن بأرض اليمن» (سيرة سيف بن ذي يزن، م.I. ص2)

أما سيرة عنترة، فشأنها شأن كل السير تبتدئ بالحديث عن الأصول لتبرز لنا بعد ذلك نسب الفاعل المركزي. تنقلنا سيرة عنترة في البدء الى ابراهيم الخليل، وتناسل العرب، كما نجد ذلك في سيرة الزير سالم، وتفرع العرب وتشير الى الصراعات الكبرى التي عرفوها لتصل الى حرب البسوس، وتذكر بإيجاز المصير الذي لقيه الزير سالم، وكيف أن قومه تفرقوا بعد وفاته خشية ثارات العرب منهم، لتؤكد لنا بعد ذلك أن قوم الزير سالم لم يجدوا لهم من ملجأ غير قبيلة بني عبس التي سيظهر منها عنترة: «. . .فلما جرى للمهلهل الذي يلقب بالزير، وأخذ الثأر. . . وبقي ذكره على ألسنة العوام، فجفلت عربه بعد موته خوفا من العربان، لأنه كان في زمانه قد أباد الشجعان. . . فتشتتوا في الآفاق. . . **وأكثرهم التجأ إلى بني عبس. . .**» (سيرة عنترة، م.1. ص 57-58).

إننا هنا لا نجد أنفسنا فقط أمام تسلسل (سابق - لاحق)، بل أمام امتداد كذلك. فسيرة سيف بن ذي يزن امتداد من جهة لجزء من سيرة الزير سالم، وذلك من خلال مواصلة أعمال التبع حسان اليمني. ولنتذكر هنا الوقفة التي وقفها ذو يزن في بداية السيرة، إنها الوقفة نفسها التي وقفها التبع حسان في بداية الزير سالم. [التبع حسان في ملحمته يؤكد أن من صلبه (التبابعة) سيخرج سيف بن ذي يزن].

ومن جهة ثانية يبدو لنا الامتداد في سيرة عنترة، ذلك أن لجوء قوم المهلهل الزير سالم الى بني عبس لا معنى له سوى مواصلة جليل الأعمال التي قام بها الزير سالم من خلال عنترة. هذا الامتداد لا يقف عند سيرة عنترة التي تنتهي بانتهاء الإسلام، بل إنه يستمر، ويتواصل في سيرة بني هلال. ذلك لأننا نلاحظ أن نهاية سيرة الزير سالم هي بداية سيرة بني هلال على اختلاف الطبعات.

نقرأ في نهاية سيرة الزير: «وبعد وفاة الزير وضعت امرأة الأوس غلاما سموه عامرا. ولما بلغ سن الرجولة تزوج بامرأة من أشراف العرب، فولدت له في نفس الليلة التي مات فيها جده الجرو غلاما فدعاه هلال وهو جد بني هلال وكان من أعقل العرب. ولما كبر الأمير هلال تزوج بامرأة... فولدت له غلاما دعاه المنذر. واتفق أن هلالا زار مكة، وقتئذ ظهور النبي (ص)...». (سيرة الزير سالم، ص160).

ونقرأ في بداية سيرة بني هلال:« باشرنا بجمع قصصهم المشتتة من الأول إلى الآخر **بأجزاء متتابعة** مبينين بذلك **أصل تناسلهم من قصة الزير سالم أبي ليلى المهلهل**، وعلى الله الاتكال... قال الراوي: وبعد وفاة الزير، وضعت امرأة الأوس غلاما، فسموه عامر. وعندما بلغ سن الرجولة تزوج امرأة من أشراف العرب، فولدت له غلاما في نفس الليلة التي مات فيه جده الجرو فدعاه هلال..» (سيرة بني هلال، ص2). بل إننا نجد علاوة على ذلك أن السلطان سرحان يملك سيفا خشبيا مرصودا ورثه عن جده كليب. وعندما ذهب حسن بن السلطان سرحان إلى المدينة المرصودة، وقاربوا باب القصر، وجدوا «مكتوبا عليه، بحجارة من الألماس سيرة الملك التبع اليماني، وما جرى له من الحروب والأهوال،»، وأيضا مكتوب على ذلك الباب ما جرى للتبع مع الأمير كليب سلطان بني هلال، وكيف قتل التبع بالحيلة، عندما قدموا له الجليلة. فقال لهم الأمير حسن: فانظروا إلى هذه القصة العجيبة، وأنه كان قتل التبع من جدي كليب بهذا السيف الخشبي الذي هو معي..» (سيرة بني هلال، ص123).

إنه الامتداد نفسه الذي رأيناه بين سيرتي الزير وعنترة، وإن كان هنا يأخذ بعدا أعمق، إلى الدرجة التي يمكننا، من خلالها اعتبار سيرة بني هلال **حلقة من حلقات** الزير سالم، أو **سيرة الزير مقدمة لسيرة بني هلال**. ويؤكد لنا هذا التواشج الحاصل بين السير الشعبية.

نلاحظ التسلسل نفسه يأخذ العمق الذي سجلناه بين سيرتي الزير سالم وبني هلال بين سيرتي الأميرة ذات الهمة والظاهر بيبرس. ذلك لأننا نجد سيرة ذات الهمة تنتهي بعصر الواثق، بينما تبتدئ سيرة الظاهر بيبرس بهذه البداية:

«بعد أن توفي المعتصم، وتولى الخلافة بعده الواثق بالله، ومات وتولى المقتدي بالله وهو شعبان المقتدي بأرض بغداد، وكان له وزير يقال له العلقمي. وكان هذا العلقمي له ولد إبراهيم العلقمي، وكان يهوى الحمام..» ثم يذكر الصراع بين بني الخليفة والوزير على الحمام (سيرة الظاهر، م.1. ص3).

إن الربط التسلسلي واضح جدا. فمباشرة بعد موت الواثق يتولى المقتدي بالله زمام الأمور في بغداد (كما ترى السيرة). وتبتدئ الأحداث في عصر المقتدي بالله، ثم يتم الانتقال إلى مصر تحت امرأة الصالح أيوب. يشي هذا التسلسل الترابط العميق الحاصل بين

سيرتي ذات الهمة والظاهر بيبرس. ويمكن أن نلمس أوجها أخرى للعلاقة بين السير، كما يمكن معاينة ذلك من خلال التضمين.

ج. **التضمين** : يبرز لنا التضمين من خلال إشارات الراوي في سيرة لبعض الأحداث أو الوقائع الجارية في سيرة أخرى، سواء كانت **سابقة أو لاحقة**. ونجد مثالا للنموذج الأخير في أن سيرة الظاهر بيبرس اللاحقة، تقدم لنا إشارات لما وقع في سيرة ذات الهمة، وذلك بصدد شخصية مركزية وهي «القاضي جوان». هذه الشخصية تلعب دورا مهما في سيرة الظاهر بيبرس(انظر تحليلنا لها في الفواعل والعوامل) يجعلها الراوي سليلة شخصية نظيرة لها في سيرة ذات الهمة «القاضي عقبة». بصدد كشف الراوي اللثام عن هذه الشخصية يعود بنا إلى أصولها الموجودة في السيرة السابقة :

«كان في قديم الزمان، وسابق العصر والأوان فرقة من العرب يقال لهم طائفة بني سليم. وكلهم كانوا مسلمين، فتخلف منهم رجل يقال له عقبة اللعين بن مصعب، وكان داخله الغرور، يوقع الفتن ويخبر كل الأمور، حتى أشرك بالله تعالى ومحمد رسوله (ص)، **وقد تقدمت قصته في غير هذه السيرة**» (أي ذات الهمة). (سيرة الظاهر ، م.1. ص 51).

إن جوان من نسل عقبة. وهما من نمط واحد، غير أنهما يلعبان الأدوار نفسها في سيرتين مختلفتين، الشيء الذي يبين لنا الترابط العميق بين السيرتين، وبين الخصمين فيهما.

ويمكن أن نجد مثالا آخر لهذا التضمين من خلال إشارة نص سابق إلى آخر لاحق، كما تقدمه لنا سيرة الزير سالم، وهي توشك على النهاية،إذ نلاحظ إشارة واضحة إلى سيرة عنترة. فالأوس بن تغلب كان سائرا في البراري، فالتقى فارسا فسأله فقال :«إنني من عبس وعدنان،،، وإني سائر إلى ديار بني عامر **لأستدعي حامينا عنتر بن شداد** لأنه سار،، ليحضر **وليمة عامر بن الطفيل. وفي غيبته غزانا عمرو بن معدي كرب الزبيدي**،،، فأرسلني مولاي قيس بن زهير لأستدعيه للحضور».. فتعجب الأوس لما أخبر بخبر عنترة. وعندما وصل إلى الخيام «حدثهم بحديث عنترة، وما سمع عنه من الخبر. فقال عمه : والله سمعنا بذكره، وإنه من أفرس فرسان عصره»، سيرة الزير سالم ص 156 - 158 .

وفي سيرة سيف بن ذي يزن نجد العديد من الإشارات إلى عنترة من خلال مقارنة قوة جبروت دمر بن الملك سيف بقوة عنترة.

ونفس المقارنة يعقدها الراوي بين الصحصاح الذي يجعله الآن في طبقة عنترة بن شداد، ويرى أن عبده نجاح شديد الشبه بشيبوب (ذات الهمة، ج II . ص 73). وإذا كنا في سيرة سيف نجد شخصية الحكيم الهدهاد وكنز الهليلجة الذي كان يتولاه، فإننا نجد في

سيرة الظاهر بيبرس إشارة واضحة إلى هذا الكنز «وكان من جملة ما اطلع عليه خاتم الكهين الهدهاد الذي صنع كنز الهليلجة . .» (سيرة الظاهر، م.4. ص 360). ولايمكننا تتبع مختلف هذه العلاقات لوفرتها. ولا أدل على ذلك من قصة صندوق العجائب التي سنقف عندها (انظر الزمان العجائبي). وتقدم لنا سيرة فيروز شاه مثالا حيا عن هذا التضمين، إذ نجد فيها مقارنات بين فيروز شاه ونظرائه من أبطال العديد من السير: «. . وأهلك كل فارس صنديد،،، حتى أبطل ذكر عنترة الفرسان،،، وضيع صيت سيف بن ذي يزن،،، ومحا أفعال المهلهل(الزير سالم)،،، فلو وجد في تلك الحرب حمزة العرب[19]، لما رأى إلى التباهي بنفسه من سبب،،، أو كان في ذلك اليوم دمر (بن الملك سيف) لا اختار أن يكون من رجاله،،، أو لو نظر الملك الظاهر (بيبرس) إلى قتاله،،، لقال إنه وحيد أبطال الزمان. . .» (سيرة فيروز شاه، م. I. ص 146).

تتعدد مثل هذه التضمينات بين السير ، وهي تأتي على شكل مقارنات أو مشابهات، وكلها توظف لتدعيم أوجه متعددة للعلاقات بين السير، كما أن مثل هذه الصيغة **«وقد تقدمت قصته في غير هذه السيرة»** لا تكاد تقريبا، تخلو منها سيرة من السير، على نحو ما نجد في سيرة الظاهربيبرس حينما تطرح قضية شراء المماليك، ويفسر الوزير شاهين بيع المماليك والعبيد بدعوة نوح على ابنه حام، ويعلق الراوي: «والقصة مشهورة، وكل أمورها مفهومة ومذكورة في كتب غير هذا مسطورة» (م. I. ص 70-71) والإشارة واضحة إلى سيرة سيف بن ذي يزن (انظر الفصل المتعلق بالوظائف).

إن أوجه العلاقات التي وقفنا عندها (التأطير - التسلسل - التضمين) تبين لنا بجلاء الروابط التي تصل بين مختلف السير، الشيء الذي يجعلنا، لا نكتفي فقط، بالذهاب إلى أن الراوي وهو يروي سيرة ما، كان على علم بوجود السير الأخرى. ولكن، كذلك كان وهو يمارس عمله يعرف سياقه وترتيبه بين الأعمال الأخرى. لذلك كانت تضميناته أو تأطيره يأخذ إما بعد الاسترجاع أو الاستباق. ويقطع هذا بوجود بنية كبرى لها بداية ونهاية. وبحسب النقطتين معا كان يستبق تارة، ويسترجع طورا، كما حاولنا تبيين ذلك من خلال الأمثلة التي سقناها للتدليل على هذا الترابط الوثيق الذي يصل السير بعضها ببعض، ويجعلنا فعلا أمام نص واحد، تتعدد حلقاته وحقبه الزمانية.

ولو شئنا إعادة صياغة هذه العلاقات بهدف الاختزال والتوضيح، لقلنا إنها تأخذ بعدين اثنين : التشعب والتوالد.

1. التشعب : يبرز لنا هذا التشعب من خلال ظهور سير جديدة من سيرة معينة عن طريق تنمية نواة أساسية وتطويرها في اتجاه آخر. ونمثل لذلك بسيرة سيف بن ذي يزن، وعلاقتها بسيرة الزير سالم. فالتبابعة (التبع حسان - والعجوز اليمنية التي ألقت الفتنة بين

بكر وتغلب) يشكلان نواة أساسية في سيرة الزير سالم، ويتم تطويرها من خلال ظهور سيف بن ذي يزن من نسل التبابعة، وتسير في اتجاه آخر مغاير. كما أن هذا التشعب يبرز لنا من خلال الانصهار : انصهار قوم الزير سالم في بني عبس في سيرة عنترة. ومن خلال هذا الانصهار تستمر سيرة الزير سالم، وقد اتخذت لها مجرى آخر يتجسد في سيرة عنترة.

والقاسم المشترك بين السير المتشعبة عن سيرة أصل هو استمرار العوالم نفسها، وعلى كافة الأصعدة والمستويات، الشيء الذي يطبع كل السير بنفس الطابع الذي يحدد عمق صلاتها وروابطها.

2. **التوالد** : إذا كان التشعب يعني تحويل نواة معينة في مجرى آخر، فإن التوالد يعني استمرار السيرة السابقة في سيرة لاحقة، وفي زمان آخر مغاير للزمان السابق. أي أن شروطا جديدة قد ظهرت ووسمت السيرة الجديدة بملامح جديدة ومخالفة. ويظهر لنا هذا التوالد بجلاء من خلال علاقة سيرة بني هلال والزير سالم من جهة، ومن جهة ثانية بين سيرتي ذات الهمة والظاهر بيبرس.

يظهر لنا هذا التوالد ليس فقط من خلال النسب (هلال- الجرو) أو (جوان - عقبة)، ولكن أيضا من خلال استمرار العوالم عينها. فسيرة بني هلال وجه جديد لصورة قديمة : الزير سالم. فالهلاليون يتضامنون في البداية ضد الزناتي خليفة، لكنهم ينتهون بالاقتتال بينهم، تماما كما وقع لبكر وتغلب في سيرة الزير سالم، بل إننا نجد الأمير هلال يرفض زواج ابنه المنذر من الست حسنة بنت الأمير قاهر الرجال لأنها من نسل جساس بن مرة (الذي وجدناه في سيرة الزير سالم). (سيرة بني هلال، ص3).

وعندما تسلطن ذياب في نهاية التغريبة يتذكر الهلاليون ما وقع في سيرة الزير سالم :«والآن أصبحنا عبرة عند العرب الذين يجعلون الزمان، فسوف يصير بنا كما صار مع جساس بن مرّة والأمير كليب. .» (تغريبة بني هلال طبعة محمد علي صبيح وأولاده. ص309). ونجد الشيء نفسه في سيرتي ذات الهمة والظاهر وإن بصورة مختلفة.

إن التشعب والتوالد يبينان لنا عمق العلاقات القائمة بين السير، وهناك وجه ثالث للعلاقة بينها، يمكننا الانتهاء إليه بعد تحليل العلاقة بين السير التي عملنا على تشخيص العلاقات الحاصلة بينها، والسير التي أجلنا الحديث عنها. أقصد بعض السير التي أسميتها «موازية» مثل : سيرة : سيف التيجان، وحمزة البهلوان وفيروز شاه، وعلي الزئبق.

3.1.2.2. العلاقات الزمانية الموازية :

نقصد بالعلاقات الزمانية الموازية تلك التي تجري في نطاق السير الشعبية الموازية من جهة، ومن جهة ثانية تجعل هذه السير تدخل في علاقة مع أسميناه بالسير الأساسية،

ويكمن هذا التمييز في كون أغلب هذه السير الموازية تشترك في مجموعة من السمات التي تميزها عن غيرها، ويمكننا تجسيد ذلك مما يلي:

1. **المرجعية** : إنها غير ذات مرجعية محددة. وحتى وإن كانت شبه مرجعية : الزئبق مثلا. فمن الصعوبة بمكان القطع بذلك.

2. **الترتيب** : إن صعوبة القطع بمرجعيتها التاريخية والزمانية، يجعل من الصعب ترتيبها في السياق الزماني الذي ترتب فيه بقية السير.

3. **التخييل**: إن غياب مرجعيتها، وصعوبة ترتيبها يؤكد بعدها التخييلي المطلق. لذلك نجد شخصياتها المركزية لادور لها في التاريخ عكس ما نجد مع باقي الشخصيات الأخرى في باقي السير. فلا يمكن بحال مقارنة سيف التيجان بسيف بن ذي يزن، ولا حمزة بعنترة ولا الزئبق بالبطال.

كل هذه السمات المشتركة تجعلنا أمام نصوص موازية تتصل بالنصوص الأساسية بجملة أسباب، وتنفصل عنها لأسباب أخرى. لذلك، ونحن نرتبها في خط مواز للخط الأساسي الذي اعتمدناه لإقامة البنية الزمانية الكبرى، ننظرإليها من جانبين : في الأول نبحث عن علاقاتها بالسير الأساسية، وفي الجانب الثاني نكشف عن علاقتها بعضها ببعض من خلال النقط التالية:

1. **المحاكاة**: إن النصوص السيرية الموازية تحاكي بشكل أو بآخر أحد النصوص الأساسية. وقضية المحاكاة ليست خاصة فقط بالسيرة، فلا يكاد يخلو منها فن من الفنون. وهي تعني هنا اتخاذ نص ما نصا سابقا بمثابة نموذج، والسير على منواله، فما هو العمل الذي قام به الحريري اتجاه مقامات الهمذاني؟ وما هي علاقة مائة ليلة وليلة بألف ليلة وليلة؟ إن علاقة المحاكاة هاته تظهر لنا بجلاء ليس فقط في السير على منوال النوع السردي(السيرة الشعبية)، بل أيضا في اتخاذ سيرة بعينها موضوعا للمحاكاة، ومن ثمة تتجلى العلاقات بين السيرتين على أصعدة شتى، تتصل بطبيعة العصر، ونوعية الفاعل المركزي، والحقل الدلالي العام. وهكذا يمكننا أن نجد في كل سيرة موازية معينة، صدى لسيرة أساسية على نحو ما نبين أسفله:

السيرة الأساسية	السيرة الموازية
سيف بن ذي يزن	سيف التيجان
عنترة بن شداد	حمزة البهلوان
ذات الهمة	علي الزئبق

إن المشابهة بين هذه النصوص تبرز أولا على صعيد العصر : فسيرة سيف التيجان وحمزة تنقلاننا إلى ما قبل الإسلام. في حين نجد سيرة علي الزئبق تتصل بالعصر العباسي. ونلاحظ كذلك التشابه الكبير بين سيف التيجان وسيف بن ذي يزن أولا على صعيد الاسم "سيف"، والانتماء (اليمن)، ثم الولادة العجيبة (الرمي في الفلاة)، ومن صلبهما معا يخرج جبار : دمر بن الملك سيف يخلق متاعب كثيرة لأخيه مصر، وكذا مرة يفارق أباه ويبتعد عنه لأنه يريد الانفراد برأيه. وكذلك الشأن بالنسبة لابن سيف التيجان الذي تتحقق فيه نبوءة المنجمين الذين أكدوا لوالد سيف التيجان أن من صلبه سيخرج من يدعو إلى عبادة الأوثان، ويكون ذلك سببا في رغبته في قتل ابنه الوحيد سيف التيجان. وهناك علاقات مشابهة عديدة بين السيرتين الشيء الذي يوضح لنا كون راوي سيرة سيف التيجان كان يحتذي سيرة سيف بن ذي يزن.

وتتحقق المشابهة كذلك بين حمزة وعنترة. فكلاهما يقع في شرك الحب غير المتكافئ : عربي وفارسية، وعبد وحرة، ويلاقي بسبب ذلك الكثير من العناء والشقاء. لكن البطولة التي كان يتميز بها حمزة وعنترة جعلت كلا منهما يتبوأ مكانة خاصة. وتبدو لنا هذه المشابهة كذلك بين سيرتي علي الزئبق وذات الهمة، في كون سيرة علي الزئبق تركز على عالم العيارة، وهو العالم الذي يحتل فيه «البطال» الموقع الهام في سيرة ذات الهمة. ويمكن أن نذهب المذهب نفسه مع قصة عمر النعمان التي تحتل حيزا مهما في كتاب ألف ليلة، والتي نجدها مضاهاة لمختلف عوالم سيرة ذات الهمة كما انتهت إلى ذلك الباحثة نبيلة ابراهيم، وحاولت أن تعقد مقارنة بينهما[20]. ونجد كذلك في الليالي رواية لقصة علي الزئبق وصراعاته الدائبة مع دليلة المحتالة[21].

إن العلاقة القائمة على أساس المحاكاة تبين لنا بوضوح الأثر الكبير الذي خلفته السير الشعبية الأساسية إلى الحد الذي صارت معه نصا قابلا للاحتذاء. لذلك يمكن اعتبار النصوص الموازية تنويعا على النصوص المحاكاة، وهي تسير على منوالها لتصب في المجرى نفسه، وتدعّم البنيات المختلفة التي تؤطرها، والوظائف التي ترمي إلى تحقيقها.

وإذا كانت علاقات التشعب والتوالد تؤكد المسار الحكائي العام الذي تنتهجه السيرة الشعبية، فإن علاقات المحاكاة تصب في المسار نفسه من خلال خلق أنوية جديدة وموازية تسير في فلك النواة المركزية الأساسية التي تتشكل منها السير الشعبية. وبذلك تغدو المحاكاة شكلا آخر للتشعب أو التوالد الذي يسير في اتجاه آخر، لكنه يظل مشدودا إلى الاتجاه العام الذي رسمته السيرة الشعبية العربية لنفسها. ولعل في قراءة مجموع العلاقات التي تربط السيرة الشعبية بغيرها من السير«العالمة»، أو الحكايات أو الأخبار المختلفة ما يدعم هذا التصور، ويؤكد لنا الوشائج النصية المتعددة التي تجعل منها «ملتقى» لمختلف النصوص

العربية، و«منبعا» لتولد العديد من النصوص السردية المختلفة، بصورة مباشرة أو ضمنية.

2. **المعارضة**: الى جانب المحاكاة، نجد وجها آخر للعلاقة بين النصوص السيرية، وهي «المعارضة» التي نجدها تتحقق على نحو خاص بين سيرة حمزة البهلوان وسيرة فيروز شاه. وتبرز لنا هذه المعارضة على أساس الموضوع، ذلك لأن سيرة فيروز شاه، وهي كما يبدو معربة عن الفارسية [22] وتستمد مختلف عوالمها من الشاهنامة، تحاول على عكس باقي السير الشعبية أن تجعل بطلها فارسيا يقع في حب فتاة عربية (عين الحياة) من اليمن. وكما عانى حمزة العربي من حب بنت كسرى (مهردكار)، عانى فيروز شاه من حب عين الحياة. لذلك نجد كلا من السيرتين انتصار لجنس دون آخر (العرب - الفرس). ولهذا اعتبرنا العلاقة تقوم هنا على أساس المعارضة، لكننا الى جانب ذلك نجد المحاكاة قائمة في أسلوب الحكي، ونمطه أيضا.

3. تتضافر مختلف العلاقات (التشعب - التوالد) مع العلاقات التي تتحقق داخل النصوص الموازية وبينها وبين النصوص الأساسية، والتي يمكن جميعا (المحاكاة - المعارضة) إدماجها في نوع واحد نختزله في ما يمكن أن نسميه بـ«التعلق[23]»: حيث يتعلق نص لاحق بآخر سابق، إما عن طريق المحاكاة أو المعارضة. وبذلك نجد أنفسنا أمام ثلاثة أنواع من العلاقات الزمانية (التشعب - التوالد - التعلق)، وهي جميعا تجعلنا أمام إمكانية الحديث عن بنية زمانية كبرى تنظم مختلف البنيات الزمانية الصغرى التي تتجلى لنا من خلال تسلسل السير الشعبية وترتيبها واحدة تلو الأخرى. وتبقى لسيرة بني هلال خصوصيتها في هذا النطاق، لأننا نعتبرها أساسية من جهة صلتها بسيرة الزير سالم (التوالد)، ولكننا نعتبرها من جهة الترتيب موازية، لأنها تأتي زمانيا موازية لسيرة الظاهر بيبرس، ذلك لأن زمان أحداثها يقع، وخصوصا في التغريبة، في القرن الخامس الهجري، كما نتبين ذلك من خلال المؤشر الزماني الدال على ذلك في مطلع النص:

«واستمرت المجاعة سبع سنين، وذلك بعد الهجرة بأربع مئة سنة وستين (460هـ)».
(تغريبة بني هلال، الطبعة الأولى المصرية، ص2).

ويتضح لنا من خلال هذه الإشارة الزمانية أن زمان القصة لا يتجاوز حدود هذه الحقبة التي تعاصر زمان بدايات سيرة الظاهر بيبرس، لكن أحداثها الأساسية زمانيا لا تصب في مجرى الأحداث العامة التي يسير فيها نصا سيرة الأميرة ذات الهمة والظاهر بيبرس. لهاته الأسباب نعتبرها موازية فقط من هذه الناحية، وإلا فهي أساسية، وتظل علاقتها الأساسية متصلة بسيرة الزير سالم من جهة «التوالد»، على اعتبار أنها امتداد لها سواء من جهة العوالم التي تحددها أو من جهة نوع القرابة النصية التي تجعلها جزءا منها، وانتقالا بمختلف سماتها وعوالمها في الزمان.

الاستمرار والتحول: من خلال ربط العلاقات المختلفة (التوالد - التشعب - التعلق) بترتيب هذه السير سنجد أنفسنا أمام بنية زمانية كبرى تقوم على الاستمرار والتحول.

أ. **الاستمرار**: يبرز لنا الاستمرار بجلاء من خلال مختلف الترابطات الجزئية التي لمسناها بين مختلف السير، والتي تتحقق من خلال التأطير والتضمين والتسلسل. إذ عبر هذه العلاقات نلمس استمرار سيرة في سيرة أخرى، وحيث يتصل السابق باللاحق، والعكس صحيح، بوشائج متينة. وبذلك يتحقق الاستمرار في الزمان سواء على صعيد الترتيب أو على صعيد العوالم الحكائية. وكما يتحقق ذلك بين النصوص السيرية الأساسية يتحقق كذلك في علاقتها بالنصوص الموازية. يسود هذا الاستمرار بعض القطائع أو الحذوفات، لكنها من قبيل تلك التي تحدث داخل كل سيرة على حدة. ويمكننا أن نلمس العديد من المفارقات الزمانية (anachronies)، لكن لا يمكننا الوقوف عندها هنا، لأنها خارجة، الآن، عن صلب اهتمامنا. وتكفي الإشارة في هذا المضمار الى أن الاستمرار، لا يعني هنا، أن السيرة الشعبية على مستوى بنيتها الزمانية الكبرى، تنبني على ملء كل الثغرات والفجوات. قد نجد إشارات سريعة الى بعض الحذوفات، ولكن، ومن خلال بعض الإيحاءات الزمانية يمكن تبين أن هناك ثغرات زمانية مفارقة. كما نلمس بجلاء، ونحن نؤكد «توالد» سيرة بني هلال من «نواة» الزير سالم، كيف أنهما تلتقيان في البداية (بداية سيرة بني هلال)، والنهاية (نهاية سيرة الزير)، لكن أحداث السيرة الثانية لا تبدأ عمليا إلا بعد حوالى أربعة قرون. الشيء الذي يعني أن استمرار السيرة الثانية من الأولى لم يتحقق إلا بعد حذوفات وثغرات زمانية هائلة. لكننا عندما نتساءل عن أسباب هذه الحذوفات الكبرى، ولماذا تتم الإشارة إليها، نجد الجواب كامنا فيما رأيناه تحت اسم «دعوى النص». إن لكل نص دعواه المركزية التي يدور بكامله حولها. وهذه «الدعوى» ترتبط ارتباطا وثيقا بالزمان. ولما كانت سيرة بني هلال تنبني على «دعوى» (دعاء) فاطمة الزهراء بنت الرسول (ص) على هلال (جد بني هلال)، فإن بين «الدعوى» و«أوان» نفاذها أربعة قرون، لذلك يسجل الراوي أولا أصل الدعوى وكيف كانت أسبابها: ميلاد هلال واتصال نسبه بالزير سالم، ثم يبدأ الحكي مع أوان نفاذ الدعوى. ونلمس هنا «الاستمرار» واضحا بين السيرتين رغم المسافة الزمانية الكبيرة الفاصلة بين السيرتين.

إن هذه الحذوفات والقطائع الزمانية لا يمكنها أن تلغي طابع الاستمرار الذي نؤكد عليه كعلاقة أساسية بين السير، لأنه هو الذي يضمن انبناءها على قاعدة بنية زمانية كبرى. وهذه الحذوفات كما تتحقق بين سيرة وأخرى، نلمس نظائر لها داخل كل سيرة من السير، ويمكننا الوقوف عندها، عندما نكون بصدد الحديث عن المؤشرات الزمانية ودورها في الربط الزماني بين الوحدات الحكائية داخل سيرة سيف بن ذي يزن.

لكننا، وما دمنا بصدد الاستمرار، يمكننا أن نلاحظ أن الترتيب الزماني للسير يمتد على حقبة واسعة، فهناك من جهة:

1. سير تتناول حقبة من الجاهلية (قبل الإسلام)، ومن جهة أخرى:

2. سير تتناول فترة ما بعد الإسلام (من العصر الأموي الى المماليك).

وتقودنا هذه الملاحظة الى طرح السؤال: لماذا لا نجد سيرة تتناول ما أسميناه درجة الصفر (فترة ظهور الإسلام)؟ أيحق لنا أن نذهب الى ما ذهب إليه نصر أبوزيد من أن السيرة النبوية سيرة شعبية، من خلال عنوان دال وواضح: «السيرة النبوية: سيرة شعبية»[24]؟

إننا لو اتفقنا مع ما ذهب إليه أبوزيد، لما كان هناك مبرر لسؤالنا، وكان للاستمرار طابعه العادي الذي لا يجعلنا نقف طويلا عند الحذوفات والقطائع، ونعتبر الإسلام «درجة صفر» في التمييز الزماني بين السير. ولأهمية هذه النقطة فإننا نأمل الرجوع إليها وتحليلها بالقدر الكافي، لأننا بكلمة، وبناء على أفق التحليل الذي نسير عليه لا نعتبر «السيرة النبوية» سيرة شعبية على نحو ما سنبين.

ب. **التحول**: إذا كان الاستمرار يمكننا من استثمار مختلف العلاقات التي وقفنا عندها لتأكيد ترتيب زمان القصة العام أو البنية الزمانية الكبرى، فإن التحول يحدد لنا نوعا آخر من العلاقة داخل البنية نفسها. ذلك لأنه يبين لنا أن المسار الزماني في السيرة الشعبية ليس خطيا، ولكنه متعدد المسارات. ولا يعني هذا التعدد سوى تحول المسارات بتعدد بؤر الأفعال المولدة للأحداث، وتعدد فضاءاتها، وشخصياتها. لذلك فالزمان كما يجري هنا، يجري هناك. لذلك لا غرابة أن نجد تداخلات بين الأزمنة: في الوقت الذي تجري أحداث سيرة الزير سالم، تجري أحداث سيرة عنترة، وداخل إحدى السيرتين (الزير سالم)، نجد أصداء لسيرة عنترة، وهي في طور التشكل. كما أننا داخل سيرة علي الزئبق نجد أصداء (نفس العوالم) لسيرة الأميرة ذات الهمة. كل هذه التحولات تبين لنا عمق الصلات بين السير من جهة، وتبين لنا كذلك تعدد مساراتها من جهة أخرى. إنه التحول الذي يؤكد الاستمرار ولا يلغيه. الشيء الذي يجعلنا، تارة أمام متتاليات من الأفعال والأحداث، وتعقبها انحرافات ومفارقات زمانية واضحة، طورا. وعندما ننظر في هذا الاستمرار، وما يطرأ عليه من تحولات، نجد أنفسنا أمام بنية زمانية كبرى تنظم مختلف البنيات الزمانية الصغرى التي تحتويها كل سيرة من السير على حدة. هذا رغم كون كل هذه السير مختلفة في انتمائها الى حقب زمانية متعددة.

إن البنية الزمانية الكبرى التي حاولنا إقامتها من خلال الاشتغال بكل السير، وما تضمه من علاقات مختلفة حاولنا اختزالها في الاستمرار والتحول، لا تمثل لنا في واقع الأمر

سوى صورة كبرى، أو لنقل مكبرة، لما يمكن أن تقدمه لنا كل سيرة حين نتناولها على حدة. ولاشك أن تناول أية بنية زمانية صغرى لأية سيرة لا يمكن أن ينتهي بنا إلا الى تأكيد الصورة الكبرى التي حاولنا تشكيلها. إن هذه الصورة الكبرى وليدة ما تقدمه الصور الصغرى مجتمعة. ويؤكد لنا هذا عمق العلاقات التي تصل بين كل سيرة وأخرى، وعمق الصلات التي تربط بين مختلف مكونات كل سيرة من السير. ولتأكيد ما تحمله هذه الإشارة من دلالات نستحضر هنا للتذكير ما سبق أن رأيناه بصدد الوظائف المختلفة وما بينها من وشائج وعلاقات (عموديا وأفقيا).

كل هذه الانتظامات على الصعيد الزماني، تبين لنا بما لا يدع مجالا للشك أن كل سيرة من السير ليست سوى وحدة حكائية كبرى ترتبط بغيرها بالصورة التي تمكننا من تشكيل «سيرة شعبية عربية» كبرى تتكون من السير الشعبية العشر التي ندرس، ومن «سير شعبية» أخرى ممكنة (باعتبار أنها لم تتحقق) أو كائنة ولم نطلع عليها.

هذه السيرة الشعبية العربية «الكبرى» هي التي حاولنا تسميتها أحيانا بـ«السيرة الشعبية» وأحيانا أخرى بـ «النص السيري» هي التي نحاول جاهدين الإمساك بوظيفتها المركزية الكبرى، أو بنياتها الشخصية أو الزمانية أو الفضائية الكبرى، لأن ذلك هو مفتاح تشكيل بنياتها والبحث في علاقاتها ودلالاتها.

إن الاستمرار والتحول يبينان لنا تبعا لهذا التحليل أن هناك بداية (العصر الجاهلي) ونهاية (عصر المماليك) للبنية الزمانية الكبرى للنص السيري.

وبين تلك البداية وهذه النهاية لا نجد الزمان يتخذ مسارا خطيا (الاستمرار) ولكنه يتخذ مسارات متعددة. وهو في استمراره وتحولاته المختلفة، يظل يحكمه منطق زماني خاص، وتحدده رؤية زمانية محددة. وإمساكنا بهذا المنطق وتلك الرؤية لا يمكنه إلا أن يعمق من جهة مفترضنا المركزي (السيرة الشعبية الكبرى)، ويمكننا من جهة ثانية من تحديد مختلف البنيات الزمانية وعلاقاتها ووظائفها، ويساعدنا على تفسير البنيات التي نقوم باستخدامها والتوصل الى الكشف عن خصوصيتها.

3.2.1.3. منطق الزمان أو النظام الزماني:

إن الصورة العامة المشكلة للبنية الزمانية الكبرى وليدة نظام زماني محدد يحكمها ويحدد عناصرها، ومنطق خاص يضبط حركاتها. ذلك لأن كل الأحداث والأفعال، وإن اختلفت الأزمنة التاريخية المؤطرة ضمنها تؤوب في النهاية الى رؤية واحدة هي التي من خلالها تتحقق معاينة الأحداث المختلفة في الزمان. ومفاد ذلك، كما نتصور، أن لا فرق بين ما يجري اليوم أو ما يجري غدا أو جرى أمس. ولا يعني الأمر بناء على هذا أن هناك

تشابها أو تكرارا تشابهيا (Itératif). ولكن يتعلق الأمر بجوهر زماني محدد للأحداث المختلفة، في الأزمنة والفضاءات المختلفة. وبناء عليه تغدو الفروق شبه عرضية وجزئية بين الشخصيات والأزمنة. إذ لا فرق بين الملك سيف بن ذي يزن (الجاهلية) والظاهر بيبرس (المماليك)، وبين سواهما من الفواعل المركزيين في مختلف السير. فكل فاعل يضطلع بوظيفة وهو ينجزها على أتم وجه، متصديا لمختلف القوى المعارضة أو المعاكسة. ومعنى ذلك أن الصراع (جوهر الزمان) أزلي، أما أطرافه وجهاته (العرضية) فهي التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والفضاءات.

لتحديد منطق الزمان ونظامه الذي يحدده، وتشخيص الرؤية التي تمثل هذا النظام وذاك المنطق، ننطلق مما تقدمه لنا السيرة الشعبية العربية من خلال ثلاث نقط نعتبرها أساسية للبحث والتحليل. هذه النقط هي: الدعوى الزمانية - المعرفة بالزمان - التعالي الزماني. وهي مجتمعة نختزل من خلالها ما نعتبره **رؤية الزمان** في السيرة الشعبية.

- **الدعوى الزمانية**: في بنائنا للبنيات الحكائية الكبرى أو ما اعتبرناه الوظائف المركزية والأساسية، انطلقنا من بعد زماني قائم على «الترتيب»: دعوى ⟵ أوان ⟵ قرار ⟵ نفاذ. هذا الترتيب هو الذي رأيناه تحت اسم الاستمرار والتحول ونحن نتحدث عن العلاقات الزمانية لأنه يعين لنا نقطة البداية، ومختلف التحولات التي تنجم عنها وصولا الى النهاية. لكن هذا الترتيب لا يخلو من مفارقات زمانية عديدة. يهمنا هنا أن نقف عند أهمها وهو ما نسميه: الاستباق. والمقصود به في التحليل السردي للزمان هو حكي الشيء قبل وقوعه[25]. وكل السير الشعبية تبدأ باستباق. وبين الفينة والأخرى تظهر استباقات جديدة مخترقة بذلك الترتيب الزماني المسجل على مستوى زمان القصة. ونلمس ذلك بجلاء من خلال هذه الصيغة الاستباقية «ولكن سنذكر كل شيء في مكانه» التي تأتي لإيقاف الاستباق بعد الإعلان عنه، ويكون الرجوع الى الترتيب بعد تلك المفارقة بصيغة «وسنرجع الى **سياق** كلامنا» الدالة على الترتيب.

تزخر السير الشعبية بالاستباقات، بل إنها تبتدئ بما يمكن أن نسميه «الاستباق الأكبر» الذي يشكل بؤرة السيرة أو وظيفتها المركزية التي تتولد عنها مختلف الوظائف الأساسية. هذا الاستباق الأكبر أو الوظيفة المركزية هو الذي أسميناه «الدعوى» (دعوى النص). نعتبر الدعوى جوهر النص السيري، إذ لولاها لما كان للسيرة وجود. وإذ نضيف إليها هنا صفة «الزمانية»، فلأننا نرى أن «الدعوى الزمانية» هي موئل بناء الزمان في السيرة، والأساس الذي عليه ترتكز، وانطلاقنا منها يمكننا من ملامسة نظام الزمان ومنطقه في آن معا.

تسجل «الدعوى الزمانية» عن طريق الاستباق، ما سيكون عليه الزمان وهو قيد التحقق. لذلك لا نعتبرها مفارقة زمانية، أو تقنية يلجأ إليها الراوي لتشويق القارئ، وتحديد

أفق انتظاره أو خلق عوالمه الممكنة فقط. إنها علاوة على ذلك تمثل **رؤية خاصة للزمان، ووعيا متميزا للراوي الشعبي بتجربة الزمان**. وذلك لأنها تبين أن للزمان منطقا خاصا، ونظاما متميزا يسير عليه. ويمكننا اختزال هذه **الرؤية الزمانية** من خلال هذه القاعدة:

1. «لكي يجري شيء ما في الزمان، لابد أن يكون سبب سابق»، أو

2. «ما يجري الآن في الزمان هو تحقق لسبب وقع فيما مضى».

هذا السبب السابق أو الذي وقع فيما مضى هو ما نختزله في الدعوى الزمانية. وكل ما يجري لاحقا هو فقط تحقق وتجل لما وقع سابقا. لذلك نجد الدعوى سابقة باعتبارها «قولا»، ولاحقة باعتبارها «فعلا»: نوح (ع) (في سيرة سيف بن ذي يزن)، وفاطمة الزهراء (ر) (في سيرة بني هلال) يدعوان على: حام وهلال (**القول**) - (السبب السابق)، فيكون «**الفعل**»، نفاذ القول على يد سيف بن ذي يزن وعلى يد الهلاليين أنفسهم: يصبح أولاد حام عبيدا، ويتشرد الهلاليون وينقسمون.

إن الدعوى الزمانية سواء كانت دعاء أو حلما أو قسما موئل بناء الزمان وجريانه، هي الأساس الذي يحدد نظام الزمان (الأوان - القرار- النفاذ)، ومنطقه الذي يجري وفق نظام زماني مضبوط لتحقيق الدعوى وتحققها. لذلك كان ما يجري زمانيا (الآن) ليس سوى تحقق لسبب واقع فيما مضى. هذه الرؤية الزمانية لا تجعلنا ننظر في «الدعوى» على أنها مجرد استباق أو مفارقة زمانية، بل «بؤرة» زمانية تولدت عنها كل الأفعال الجارية في الزمان. وباعتبارها كذلك فكل «أفعال» السيرة الشعبية ليست سوى تفسير أو تأويل لـ «القول» السابق الذي تتضمنه. وبما أنها تمثل هذه الرؤية للزمان، يمكن التعامل معها على أنها «ماقبل زمانية». ويبرز ذلك في كونها وهي تأتي في بداية النص السيري تقدم إلينا على مسافة زمانية قد تطول (لتصل الى قرون) أو تقصر (حياة جيلين) من فعل الحكي الأول (ميلاد صاحب الدعوى).

تبين لنا هذه المسافة الزمانية بين الدعوى وأوان نفاذها أن للزمان منطقه الخاص، وأن صيرورته محاطة بكثير من الأسرار التي لا يعرفها إلا الراسخون في العلم (المعرفة بالزمان). وهذه المسافة هي التي تعطي لأفعال «الفواعل» والشخصيات «حريتها» النسبية في التحرك والفعل في الزمان، كما يمكن أن نعود الى ذلك لقراءته في ضوء تصرفات بعض الشخصيات المعادية للدعوى، وكيف يعملون على مقاومة تحققها رغم علمهم «المسبق» بـ «ضرورة» تحققها.

إن الدعوى الزمانية أساس وجوهر كل ما يجري في الزمان. وهذا ما جعل كل سيرة على حدة تعود في مجملها الى دعواها الزمانية الخاصة. وعندما نتبين طبيعة ونوع هذه

الدعاوى المشترك (انظر الفصل الخاص بالوظائف) نسجل بارتياح كون رؤية الزمان في السيرة الشعبية محددة من خلالها، لأنها هي الضابط لمنطقها ونظامها. وعندما نعاين كون «الملحمة الكبرى» للتبع حسان بمثابة «الدعوى الزمانية» الكبرى للنص السيري، نسجل الى أي حد يبرز لنا الانتظام الزماني العام للبنية الزمانية الكبرى وفق الرؤية العامة التي حاولنا الوقوف عندها، وما تستوعبه من نظام خاص ومنطق محدد. ويمكننا إيفاء هذه الملاحظة حظها من التحليل بالانتقال الى النقطة الثانية.

- **المعرفة بالزمان**: سبقت الإشارة الى أن المسافة الزمانية بين الدعوى وأوان نفاذها محاط بكثير من الأسرار. لكن مع ذلك فإن **المعرفة بالزمان** وما يجري فيه اليوم وغدا، وما جرى فيه ممكنة. وتقدم لنا السيرة إمكانات مهمة لمعرفة الزمان والتعرف عليه. ومعنى إمكانية المعرفة بالزمان أن له منطقا ونظاما يحددانه ويضبطانه. ولولا ذلك لاستحالت هذه المعرفة بصورة مطلقة. ولهذا الاعتبار نقدم «المعرفة بالزمان» بصفتها دالة على وجود رؤية زمانية محددة ينطلق منها الراوي الشعبي لإبراز نظام الزمان ومنطقه وتجسيده.

هذه المعرفة بالزمان لا تتأتى لكل الشخصيات، لأنها لا تتوفر إلا لدى فئة قليلة جدا من العلماء/ الحكماء. وهي تتحقق من خلال:

- **كتب الحكماء والكهان السالفين**: إن عبارة «الكتب القديمة والملاحم العظيمة» لها تأثير سحري جليل، لأنها تبين لنا أن هذه الكتب القديمة حوت كل المعارف والعلوم من **مبتدأ نشأة العالم الى نهايته**. وكل من اطلع عليها لا يمكن إلا أن يكون أوحد زمانه. وفي سيرة بن ذي يزن نجد الحكماء والكهان يتنافسون على أقدم هذه الكتب، وغالبا ما تكون لدى كاهن لا نظير له. وفي سيرة ذات الهمة نجد البطال يسرق كتاب ينبوع الحكمة الذي كان يريده عقبة لنفسه. ونفس الشيء نجده في سيرة الظاهر بيبرس مع كتاب الحكيم يونان.

هكذا نجد الوزير الحكيم يثرب يطلع على الكتب القديمة فيعرف أنه في آخر الزمان سيظهر الرسول (ص)، فيسلم ويكتم إسلامه، ونفس الشيء يقوم به بحر قفقان، وبزرجمهر في سيرة حمزة، والحكيم إينان في سيرة الظاهر. . . إن المطلعين على الكتب القديمة جميعا على معرفة تامة بالزمان، وبما سيقع فيه. لذلك نجد كلا منهم يمثل في عصره دور «العارف» بالزمان، غير أن معرفتهم به لا تجعلهم يشيعون هذه المعرفة أو يذيعونها، إلا في ظروف خاصة، وأوقات معلومة. ولهذا نلاحظ أن الذين أسلموا منهم «يكتمون» إيمانهم. كما أن بزرجمهر، في سيرة حمزة، لا يفسر من حلم كسرى إلا نصفه الأول. أما النصف الثاني، والبعيد المدى، فإنه يحتفظ به، ولا يخبر به حمزة إلا في فترة لاحقة. إن هذه المعرفة بالزمان، تظل عموما، محاطة بالسرية المطلقة، ولا يتم إعلانها أو الكشف عنها إلا لصاحب الدعوى أو لأحد أتباعه المقربين. وإن كنا نجد بالمقابل خصم الدعوى على

العكس من ذلك يعلن عن معرفته بما سيجري، وذلك بغية تأليب الجميع ضد صاحب الدعوى، للإجهاز عليه والحيلولة دون نفاذ الدعوى (موقف سقرديون منذ رؤيته سيفا وهو بعد رضيع).

إن الكتب القديمة والملاحم العظيمة ألفت في زمان غابر جدا، وظل العلماء والحكماء يتوارثونها، وهم يحيطونها بسرية ورعاية تامتين. وتقدم لنا سيرة الزير سالم التبع حسان عالما **بالجفر**، وبكل ما سيجري إلى حين خروج الدجال، كما تبين لنا سيرة الظاهر بيبرس قصة الحكيم يونان الذي عاش قبل ظهور الإسلام، وعرف كل ما سيجري، بواسطة الجن، على القاضي جوان، فكتب له كتابا يساعده على إنجاز حيله، وأوصى الجن في مختلف المناطق التي سيضطر جوان إلى الهروب إليها، ليمدوا له يد العون. وفعل ابنه الحكيم إينان الذي أسلم نقيض ما فعل أبوه، فكتب مقابل كل الحيل ما يناقضها لفائدة شيحة جمال الدين.

هذه المعرفة القبلية بما سيقع كانت متوفرة لدى العديد من الشخصيات التي عاشت في عصور غابرة. لذلك نجد كل واحد منهم يترك أثرا ينتفع به فيما يستقبل من الزمان. تتعدد هذه الآثار المتروكة، والتي سيكون لها دور في زمان غير زمانها، وهي عبارة عن :

1. **كتاب مسطور** : كتاب الحكيم يونان، والحكيم إينان، وكتاب ينبوع الحكمة والجفر.

2. **ذخائر** : يتم رصدها كي لا ينتفع بها أي شخص مادامت هناك شخصية محددة موعودة بها، مثل وزير نبي الله سليمان (ع) آصفا بن برخيا الذي علم بظهور الملك سيف وحاجته إلى مجموعة من الذخائر، فرصد له سيفه الخاص، وتركه له هدية، وبمساعدة تكرور بنت الملك الشيبان، توصل الملك سيف إلى الحصول عليه، وإذا به يرى مكتوبا عليه :«هذا هبة وهدية من آصف بن برخيا إلى الملك سيف بن ذي يزن..» (سيرة سيف، م.2. ص189 – 198). ويمكن قول الشيء نفسه عن كل الذخائر والآثار المرصودة في الكنوز والمقابر الخاصة (كنز لوط – هود- سام..) باسم الملك سيف أو أحد أولاده، أو الذخائر التي تركت لحمزة البهلوان أو عمر العيار.

3. الشخصيات موكلة بحفظ الذخائر، وتظل تتوارث مكانها حتى يظهر صاحبها، وفي سيرة الملك سيف يفاجئنا عدد الشخصيات التي يلتقيها سيف بن ذي يزن لأول مرة، ومع ذلك تناديه، وكأنها تعرفه من زمان. فالسطيح، على سبيل المثال يخبره أنه ينتظره من زمان :«لقد خلقني الله منذ سبع مئة عام، وكنت في أرض غير هذه الأرض. ولكن أتيت إلى هنا لأجل أن أدلك على معدية سليمان (ع)»، أو مثل قوله:«وأنا في انتظارك من قديم الزمان مقدار مائتي عام» (سيرة سيف،م.2. ص231– 234). وكذلك غيلونة التي ظلت تنتظر

الملك سيفا لتمكنه من الديك ذي الريش القاتل، ليقضي به على الغيلان. وهناك شخصيات عديدة تظل تتوارث المعرفة بالزمان، وتحفظ مكان الذخائر حتى يأتي الموعود بها (سيرين الطالب في سيرة سيف).

يبدو لنا أن المعرفة بالزمان كما تتم من خلال الكتب القديمة والملاحم العظيمة ومختلف الشخصيات التي تظل تتوارث هذه المعرفة حتى يظهر أوانها محاطة بكثير من الاحتياط والسرية. لذلك كانت هذه المعرفة خاصة جدا، ولا تتوفر إلا لدى فئة قليلة ومحدودة جدا من الشخصيات.

- **تخت الرمل**: علم الرمل من العلوم الغيبية التي يتمكن الشخص من خلال التعرف على أسرارها من أن يكون قادرا على معرفة ما جرى وما يجري. وفي مختلف السير نجد حضورا لشخصية لها إلمام بمعرفة الرمل، وهي من خلال ذلك تتمكن من معرفة الغائب، والمتوقع من الأزمنة. وإذا كانت سيرة سيف بن ذي يزن زاخرة بالكهان والسحرة الذين يعرفون الزمان بواسطة تخت الرمل، فإن هذه المعرفة تتحقق بأشكال متفاوتة، وقليلة في السير الأخرى. إذ كلما أشكل أمر من الأمور إلا وكان تخت الرمل ممكنا للكشف عما يجري. فعاقلة في سيرة سيف بن ذي يزن تسألها بنتها أن تحدد لها زوجها، ومن خلال ضربها للرمل، تعرف أن زوج بنتها هو سيف بن ذي يزن، فتخبرها بذلك، ويظلان ينتظرانه حتى يأتي (سيرة سيف، م.1. ص72). ومعنى ذلك أن علم الرمل يمكن من المعرفة الدقيقة بالزمان، وبالأشياء. ونلاحظ أن الراوي الشعبي على علم تام بجزئيات وتفاصيل علم الرمل إلى الحد الذي يقدم لنا معارفه بدقة متناهية على نحو ما نجد في هذ المقطع الذي يبين لنا طلب الملك سيف بن ذي يزن تحقق الحكيمة عاقلة من اسم ونسب مسابق العيار: «فقالت له حبا وكرامة. ثم إنها ضربت الرمل، وحققته، وولدت **البنات** من **ظهور الأمهات**، وأخرجت بنات البنات لفك الأمور والمشكلات، وجعلت تستخرج **الأحرف** من أبيات الضمائر، وتأملت فيما استخرجته فظهر لها **راية الفرح** مقرونة بشكل **الاجتماع**، فتركتها في محلها وتأملت باقي التخت بمعرفتها، وإذا بها دخلت في بيت الجماعات فكانوا هؤلاء أربعة أشكال، فأنزلتهم إلى بيت **العقلة** وهو العاشر من الأشكال، وصعدت بالأحرف التي خرجت منها إلى كفة **الميزان**، فرجع معها **الاجليد** في الأوزان، وتقدم **الإسعاد**، وقد تأخرت الأضداد، إلى أن طردهم **الإنكيس** وراء ظهره، واستقبل **الأفراح** قدامه وفوق رأسه، فأخذت الحكيمة عاقلة الحروف المتأخرة وحكمت بهم على الأحرف المتقدمة، ودخلت بالجميع على شكل **الحمرة** فنتج **البياض** مقرونا بشكل **الاخوة** بجانب راية الفرح وهو الثالث من الأشكال. فخرج الضمير بعد هذا كله غير ناطق ولم يفد كل ذلك، والحكماء ينظرون إليه، ولم يعرفوا أوله من آخره. فقالت الحكيمة إن الضمير قد ظهر، وحروفه قد

استخرجت ولكنها غير ناطقة. فهل لكم أن تستنطقوها. فقالوا جميعا لا نعرف، وما لهذا الأمر غيرك (. . .) فعندها ردت **البنات** في بطون الأمهات، **وبنات البنات** أدخلتهم على **السواقط**، وخرجت بعد ذلك على **الزوائد**، وإذا **بالأمهات** وقعوا على بيت **النفس** مقرونا **بالحياة** ويسمى **الجودلة**، فظهرت هنالك الأحرف ناطقة بالأمهات من **الآباء والأجداد والأمهات**، غير أنها متصلة بالأشكال، كل حرف منها بين اثنين أو ثلاثة، فجعلت تسقط **السواقط والهوابط**، وحذفت **الزوائد**، ولم تأخذ غير الأحرف **الثابتة**، وإذا هي قد ظهرت من شكل المكسب وهو **الأحيان** متصلة **بالسعود** متأخرة عن **النحوس**، واتضح البرهان(. . .) وقالت : اعلم يا ملك الزمان أن هذا مسابق بن كهلان بن مدرام بن سابق بن تاج النانات بن بهرمان شاه بن قمر الزمان بن شاه بن خولان الحميري بن التبع الحميري بن أسد الحميري بن باعوض الحميري بن حسان بن التبع اليماني . . » (سيرة سيف م.4. ص. 44).

ويبدو لنا من خلال هذا الشاهد أن علم الرمل كان من العلوم الجارية والشائعة، ويقدم إلينا أبوزيد الهلالي باعتباره عالما بأصول علم الرمل، ومن خلال توظيفه إياه يتعرف بدوره على حقائق الأشياء. لقد ظل علم الرمل من العلوم السرية وهناك مؤلفات عديدة في هذا المضمار تتحدث عنه وعن أصوله، وحين تعتبره السيرة الشعبية من العلوم التي بواسطتها يتم التعرف على الزمان، فإنها تقدمه لنا علما جليلا لا يقل فائدة عن الكتب القديمة والملاحم العظيمة.

– **استخدام الجن** : إلى جانب علم الرمل هناك إمكانية أخرى لمعرفة الزمان، وتتم من خلال القدرة على تسخير الجن واستخدامهم للمعرفة، وتبين لنا السيرة إمكانية ذلك بقدرة الجن على التنقل بسرعة، واستخبار بعضهم البعض بما جرى، ويجري وتستهدي بذلك بما ورد في القرآن الكريم عن إمكانية استراق الجن أخبار ما يجري في السماء بالصعود إليها، ويخبرون بذلك مسخريهم . وفي سيرة سيف بن ذي يزن ذكر لبابل، وذهاب السحرة والكهان إليها لتعلم السحر عن هاروت وماروت (سيرة سيف، م.2. ص68)

بواسطة استخدام الجن يتم التعرف على الزمان الذي مضى، ذلك لأن الجن عادة معمرون (لايصل الجني سن الرشد إلا بعد قرن ونصف) يعيشون قرونا عديدة، ويتعرفون على الزمان الجاري عن طريق تحركهم السريع واستخبارهم الجن في أي مكان، وعلى الزمان الآتي بواسطة استراق السمع. وهم في كل الحالات أدوات طيعة لمستخدميهم، ويخبرونهم بكل ما يعرفون.

– **كرامات الأولياء** : يشترك الأولياء والصالحون بمعرفة كل ما يجري على صعيد الزمان. فالشيخ جياد هو الذي يخبر الملك سيفا باسمه، ويعرفه بالدعوى المركزية.

ويضطلع بهذه المهمة كل الأولياء والصالحين، وعلى رأسهم الخضر (ع) الذي يحضر في كل السير الشعبية ليخبر ما سيجري. وفي سيرة الظاهر بيبرس يفاجئنا حضور الملك الصالح أيوب المطلع على الغيب. ذلك لأن ما يجري من حوله يعرفه جيدا، ويعرف كل ما سيجري. بل هو يتدخل حتى بعد موته ليخبر بما يجري عن طريق الرؤيا. وهو في كل الحالات يظل متكتما على ما يعرف، ويتركه حتى يجري. ويمكننا أن نسوق هذا المثال الدال على معرفته بما يجري من خلال هذا الشاهد الذي يظهر لنا من خلاله الوزير نجم الدين وقد أحضر الخراج، ومعه الظاهر بيبرس من الشام، لكنه تركه في بيته، وأوصى ألا يخرج خوفا عليه. لكن ما إن رآه الملك الصالح أيوب حتى خاطب الحاج شاهين بلغته الرمزية مخبرا بما جرى : «قال الملك : ياحج شاهين! قال نعم يا أمير المؤمنين. قال له: لابد أن المغطى يبان لأن الطير دخل القفص، وانغلق عليه الباب وانحبس. وحرج عليه الرجل بعدم الخروج، وإنه قال : أنا ما حبسته إلا خوفا أن ينقر الطيور بمنقاره، لأن منقاره حاد عليهم (...) ولكن وعزة الله لابد من ظهوره وإفشاء أموره لأنه هو الغالب على أعدائه، وأنه مخصوص بالنصر من مولاه فماذا الذي تقول في هذا الكلام صحيح أم لا؟ فقال الأغاشاهين : الصحيح الذي تقوله يا أمير المومنين ! مع أنه لم يدر معنى قوله ...»(سيرة الظاهر، م.I. ص 187 - 188).

وفعلا سيخرج الظاهر بيبرس من البيت، ويتعرف على المدينة، حتى وقع له ما سيشتهر به أمره، تماما كما قال الملك الصالح.

تظل المعرفة بالزمان ممكنة وواردة، ولكن في نطاق ضيق ومحدود. ويبدو لنا أن العالم (الحكيم -الساحر) يمكنه أن يمتلك هذه المعرفة بواسطة الاطلاع الواسع (الكتب القديمة)، أو بواسطة تسخير الجن أو إتقان علم الرمل. كما أن الوالي الصالح يمتلك المعرفة نفسها بواسطة العناية الإلهية التي تكلؤه بسبب الزهد والعبادة. لكن إمكان المعرفة بالزمان لا يعني إمكانية التدخل لوقف جريان الزمان أو تحويل مجراه. لذلك نجد المعرفة بالزمان تظل «سرية» عموما، ولا يمكن البوح بها، ومعنى ذلك أن للزمان منطقة الخاص، ونظامه المحدد. هذا المنطق وذاك النظام قابلان أن تمتلك المعرفة بهما، لأنهما قبليان (الدعوى الزمانية). لكن إمكان التعرف على الزمان، أيا كان مصدر المعرفة، يمكن أن يساعد على «التوقع» لا على «التغيير»، لذلك لا يمكن أمام المعرفة بالزمان أن تكون الشخصية إلا إحدى اثنتين:

1. التسليم بالنظام الزماني، والخضوع لمشيئته.
2. العناد، ومحاولة الفعل قصد تغييره.

لكن الموقف الثاني لا يمكنه إلا أن يصطدم بالتعالي الزماني الذي يخضع لمنطق

خاص، وسيرورة محددة، لذلك نجد كل الشخصيات في السيرة تتحرك، وتؤسس أفعالها على قاعدة أحد الموقفين، وتكون النهاية لفائدة الذي يتحرك وفق منطق الزمان الخاص. أما العالم بالزمان والذي يريد التدخل لتغيير مجراه، أو الحيلولة دون وقوعه فلا يمكنه في النهاية إلا أن يستسلم لقدره المحتوم (خصم الدعوى). ومفاد ذلك أن المعرفة بالزمان تتساوق والدعوى الزمانية لتشكيل «رؤية الزمان» كما يقدمها لنا الراوي الشعبي من خلال الإقرار بوجود منطق خاص للزمان، ووجود نظام زماني محدد.

إن هذا المنطق الزماني ونظامه الخاص موجودان أبدا، أي أن لهما بعدا تاريخيا، أو لنقل أزليا. ووفق هذا المنطق والنظام تجري الأحداث في كل عصر وفي كل زمان. وسواء تحققت المعرفة بهذا المنطق أو لا، فالنظام الزماني يتجلى على بناء على صورة معينة، وتكون تدخلات الشخصيات إما موجهة في مسار النظام الزماني وفي هذه الحالة تكون موفقة، وناجحة. وإما أنها تكون مخالفة لمجرى مسار النظام الزماني، وهنا يكون مآلها الفشل والدمار. ولعله لهذا الاعتبار نجد أنفسنا أمام :

1. منطق خاص ونظام خاص بالزمان.

2. إمكان معرفة الزمان.

قد يبدو لنا هنا أننا أمام مفارقة : للزمان مساره المتعالي على أي فعل، من جهة، ومن جهة ثانية هناك إمكان للمعرفة بما سيجري. إذ ما جدوى المعرفة؟ وهنا محل المفارقة إذا كانت لا تفيد في تغيير مسار الزمان. إن تحديد تصور من هذه المفارقة هو الذي يبين لنا «رؤية» الزمان من لدن الراوي الشعبي، والتي يمكن اختزالها في أن : للزمان منطقه الخاص، ونظامه المحدد. ولا يمكن للمعرفة بالزمان، إلا أن تكشف عن هذا المنطق ونظامه للسير في اتجاهه والعمل بمقتضياته لضمان الفوز والنجاح.

هذه الرؤية الزمانية يمثلها لنا الراوي الشعبي خير تمثيل في مختلف السير الشعبية، وفي مختلف أفعال الشخصيات سواء كانت مع الدعوى الزمانية أو ضدها : فصاحب الدعوى كلما سار وفق الرؤية الزمانية المحددة، حالفه النجاح في أفعاله وأعماله، وكلما عاكسها أدى الثمن غاليا، على نحو ما سنبين. أما عدو الدعوى فإنه لا يراكم إلا الهزائم، وصولا إلى الهزيمة الكبرى (النفاذ) لانطلاقه من **رؤية زمانية مناقضة** للمسار الزماني المتعالي. ويمكننا الآن تجسيد تلك الرؤية الزمانية من خلال نقطة أخرى نعتبرها تتميما، وتجريدا لما رأيناه تحت عنوان منطق الزمان ونظامه، وهي تعمق فهمنا لذلك المنطق وهذا النظام من خلال ما نسميه التعالي الزماني.

4.2.1.3. التعالي الزماني : نظام السعد، نظام النحس.

إذا كان منطق الزمان كما تحدثنا عنه سابقا يتحدد من خلال رؤية زمانية **عامة**، مفادها أن موئل الزمان (الدعوى الزمانية) موجود في عصور خلت، وأن المسافة الزمانية بين الدعوى والأوان طويلة جدا، وذلك لإحاطة المنطق الزماني ونظامه بهالة من السرية، فإن المعرفة بالزمان هي التي تساهم نسبيا في معرفة ما يجري بدون تدخل كبير في مجراه. وإذا كانت تلك المعرفة بالزمان تتحقق بواسطة معارف لها طابع سري (الكتب القديمة - الجن - الرمل- الولي. . .)، فإن المنطق نفسه، والنظام الزماني عينه قابل لأن يتحدد من خلال رؤية **خاصة** للزمان، مفادها أن موئل الزمان يتحقق من خلال **الصيرورة الزمانية** نفسها، وأن المعرفة بالزمان خاضعة ليس لمعارف موجودة في كتب وملاحم، ولكن **للتجربة الزمانية في صيرورتها**. وإذا كانت هذه الرؤية الخاصة للزمان مخالفة نسبيا للرؤية العامة، فإن لها نفس المضمون، وهي تأكيد المنطق الزماني ونظامه، ولكن بطريقة مخالفة نسبيا، وهي تصب في المجرى نفسه.

نقصد **بالصيرورة الزمانية** التوالي الدوري للحركة الزمانية (الأيام- الشهور - السنين. .). وخلال هذه **الصيرورة** راكم الإنسان العديد من التجارب التي تولدت عن هذا التوالي. وانتقلت تلك التجارب إلى معارف حاول الإنسان أن ينظمها، ويستخلص منها مجموع القوانين التي بات على إثرها ينظم حياته الزمانية[26]. ومن خلال هذه الصيرورة الزمانية انتبه العرب على غرار سابقيهم من الأمم إلى ارتباط الزمان بالفلك وحركات النجوم، وظهرت علوم فلكية تؤكد ترابط العوالم العلوية بالسفلية على نحو ما نجد في العديد من كتب الجغرافية والفلك والتنجيم.

يقول محمد الكشناوي الغلاني في بيان الدلائل الاعتبارية «على أن الله تعالى جعل بين النجوم وبين الآثار العلوية والسفلية ارتباطا عاديا (. . . .) لا يقطع في نسبة التأثيرات كلها إلى الله تعالى. .»[27]. وبعد تفسير لمختلف الأوجه الدالة على ذلك الارتباط ينبه :«قد ثبت بما ذكرناه (. . . .) أن الموجب لظهور الآثار في هذا العالم بحسب ما أجراه الله تعالى من العادة بمقتضى حكمته الأزلية الباهِرة، إنما هو امتزاجات هذه الكواكب واتصالاتها، وبعد ثبوت هذا، فكل من أراد أن يعمل عملا مخصوصا، فلابد له من أن يكون محيطا بمعرفة طبائع هذه الكواكب. . . حتى لا يخيب عمله (ص 114). ويقدم لنا التيفاشي «المعرفة بالحوادث الكائنة في العالم السفلي من جهة كسوف النيرين وطلوع الهالة، وهبوب الرياح والعواصف، وطلوع قوس قزح. . . في سني الروم والعرب»[28] فيبدأ بكسوف الشمس، ويتبعه من خلال كل الشهور ويؤكد لنا ما يقع من الحوادث إذا ما ظهر في أي منها. فإذا كان الكسوف مثلا في شهر صفر«يكون فيه فزع وقتال بين العرب.

وقيل في المغرب، ويحسن نبات الأرض، وتسلم الغنم من المرض». (ص337).

نتبين من هذا التصور ارتباط ما هو سفلي بما هو علوي.

وسارت كتب التنجيم[29] في هذا الاتجاه، وتم تقسيم كل العوالم أقساما شتى، لا يهمنا منها سوى ما يتعلق بالنحس والسعد، لأننا رأينا السيرة الشعبية تضفي عليهما طابعا خاصا سنحاول الوقوف عنده لتشخيص الرؤية الزمانية الخاصة في ضوء المنطق الزماني العام الذي حاولنا استخلاصه من خلال التحليل.

يتصل الزمان اتصالا وثيقا بنظامي السعد والنحس. فهناك أزمنة محددة (ساعات- أيام- شهر- سنوات) يسود فيها السعد أو النحس. وإن الأفعال تتصل بالزمان من هذه الناحية، فتكون آثارها إيجابية أو سلبية على القائمين بها. لذلك كان لابد من معرفة الزمان من هذه الناحية لإنجاز الأفعال أو التقاعس عن فعلها. ولعله لهذا السبب نجد الملوك يحيطون بهم العديد من المنجمين والفلكيين الذين بواسطة رصد الأفلاك، يأمرون الملوك بالإقدام على بعض الأفعال، أو عدم الإقدام عليها.

هكذا نجد الملك ضاراب لا يدخل على زوجته إلا في وقت مناسب قام المنجمون برصده بدقة ليكون ابنه فيروز شاه سعيدا. يقول الحكيم طيطلوس مخاطبا الملك ضاراب: «إني الآن أرجوك يا سيدي أن تمهل نفسك إلى وقت أقول لك، فإني أرصد لك النجم فمتى رأيت اليوم الموافق أعلمتك..» (سيرة فيروز شاه، م.1. ص11).

ومثل هذا الموقف يتكرر مرارا بشأن الزواج، أو بناء مدينة، أو خوض معركة من المعارك. ويظهر لنا هذا بجلاء في تغريبة بني هلال حيث بعث الوزير صلاح الفلكي إلى أبي زيد الهلالي ورجاله رسالة يخبرهم فيها بظهور سعد ذياب وبني زغبة، وعليهم ألا يحاربوهم سبع سنوات وإلا فهم خاسرون. يقول الأمير بريقع: «ومن جملة الأخبار التي وصلت إلينا من عند الوزير صلاح الفلكي أنه قال لنا: كونوا على حذر من الأمير ذياب لأنه عازم على الخراب والضراب، وهو ضامر على القدوم بالجردة والعساكر إلى أرض تونس. ولكن الأحسن عندي أيها الرجال أن ترحلوا من هذه البلاد وتنظروا من يحميكم من هذه الجيوش والأجناد، كما تبين لي في علم الفلك أن بني زغبة منصورون، **وسعدهم يخدم مقدار سبع سنين** ثم يعود النصر إلى بني هلال...» (تغريبة بني هلال، طبعة المكتبة الشعبية. ص 115).

لكن صالحا بن أبي زيد الهلالي رفض الخضوع لهذا الرأي، وأراد محاربة ذياب، فنهاه والده بقوله: «يا أمير صالح اسمع شوري، وارجع عما أنت عليه عازم. فلربما أن الأمير ذياب ينتصر عليك وتشمت فينا جميع أعادينا..»(ص115). لكن صالحا يرفض ذلك،

ولكنه بعد أن جمع رجاله وعول على محاربة ذياب أصيب بمرض أقعده عن الحركة. فلما سمع الأمير بريقع بمرض الأمير صالح علق قائلا: «والله ياسادات العرب، ما هذا إلا أمر عجيب، وما يكون إلا **سعد الأمير ذياب في هذا خدام** ،،،» (تغريبة بني هلال، ص116). وفعلا علا نجم الأمير ذياب، واتفق الهلاليون ومعهم أبو زيد على «الإقامة ولا يتحركوا، **ولا يحاربوا إلا بعد السبع سنين**» (التغربية، ص 123).

نلاحظ من خلال ما أشار به صلاح الفلكي على بني هلال أن الزمان زمانان : زمان سعد وزمان نحس. وما يكون سعدا لطرف، يكون نحسا لطرف آخر. وأن المعرفة بالزمان تمكن الذي يعرف جيدا هذا النظام بالنجاح في النهاية. وكان هذا هو الموقف الذي اتخذه أبوزيد «العالم». أما ابنه صالح فإنه سرعان ما لقي سوء عمله (المرض).

ونظير ما تقدمه لنا تغريبة بني هلال، نجد بوضوح في سيرة حمزة البهلوان، ذلك لأنه بعد نجاح حمزة في جمع الخراج ورجوعه إلى حلب، وصلته الأخبار عن طريق عمر العيار، بأن كسرى أخلف وعده، وأنه سيزوج بنته مهردكار من زوبين الغدار. غضب حمزة وعول على الرحيل إلى المدائن لمحاربة كسرى زوبين الغدار، رغم أن الوزير بزر جمهر حذره من هذه الحرب في هذه الأيام النحسة :«إني أنصحكم ألا تباشروا حربا في هذه الأيام. بل أخبر حمزة أن يبقى في حلب **إلى أن تمضي أيام النحوس** حيث قد تبين لي أنها ستكون وبالا عليه» (حمزة، م.I. ص 200). لكن حمزة لم يسمع كلام «العارف بالزمان» (العالم) فكان أن جرح جرحا بليغا، واضطر العرب إلى الرحيل إلى مكة، وتبعتهم جيوش الفرس وهم متيقنون من موت حمزة، ولما سمع العرب بوصول الفرس، قال عمر العيار :«إني أعرف النصر سيكون لنا، ولو كان الفرس بعدد سكان الدنيا غير أني أشرط عليكم شرطا : أن لا تباشروا حربا ونزالا **ما لم يأمر الوزير بزر جمهر لأننا في المرة الأولى خالفنا**، فعاد علينا ذلك بالوبال» (سيرة حمزة، م.I. ص284). فاستصوب الجميع كلامه، وتحدث الأمير إبراهيم أبو حمزة، وأثنى.على الوزير بزر جمهر، وذكرهم بأنه :«جاءني منذ ثلاثين سنة تقريبا، وقال لي :**إن السعد سيخدم هذا الغلام** الذي يأتي منك، ويذل دولة العجم، ويثل عرش كسرى» (سيرة حمزة، م .I. ص 285). لذلك يتفق العرب على الحصار ريثما **تزول أيام النحس**.

إن الوزير بزر جمهر مثل صلاح الفلكي، يعرف أيام النحس وأيام السعد. غير أن أبا زيد الهلالي(العالم) يعرف ما لا يعرفه حمزة المتهور الذي ينساق وراء الحرب غير مبال بما يقوله الوزير والعيار(العالمان). لذلك يذعن أبو زيد الهلالي، وينصح بعدم محاربة ذياب وبني زغبة خلال سبعة أعوام كاملة. أما حمزة فإنه يركب دائما رأسه معولا على شجاعته. وفي حرب أخرى يجرح حمزة، ويذهب عمر العيار إلى الوزير بزر جمهر لجلب الدواء،

فيعاتبه الوزير قائلا :«إني قلت لك قبلا أن لا تأتوا إلى المدائن، ولا تحاربوا كسرى في هذه الأيام، فكيف جئتم وخالفتم الزمان؟ **ألا تعلمون أن الإنسان تمر عليه الأيام والليالي: فبعضها يحمل شرا. وهذه الأيام تحمل لكم الأذى والنحوس**. ومن اللازم أن **تنتظروا الأيام التي بها السعد والإقبال**. قال (عمر العيار): إن الحق بذلك على أخي حمزة، لأني أخبرته بذلك». (سيرة حمزة، م. II. ص102).

هكذا يبدو لنا الزمان يومين : يوم سعد ويوم نحس تماما مثل يومي النعمان بن المنذر ملك الحيرة. وإذا كانت المعرفة بالزمان ممكنة فإن موافقة هذه المعرفة مفيدة ونافعة، أما مخالفتها فلا تجلب إلا الضرر والوبال كما وقع لصالح بن الأمير أبي زيد الهلالي، وكما وقع مرارا لحمزة البهلوان، ولغيره من شخصيات السير التي تخالف «الزمان» كما ورد على لسان بزر جمهر. ويبدو لنا هذا بجلاء في سيرة عنترة بن شداد الذي صار اسمه يقترن دائما بالسعد إلى الحد الذي صرح فيه عروة بن الورد بعنف قائلا: « والله يابني عمي، إنه (عنترة) **رجل مسعود**. وعدوه مقهور» (سيرة عنترة. م. II. ص 30). وترد مثل هذه التصريحات بصورة متواترة في كل السير عن صاحب الدعوى، وكذلك في سيرة عنترة على نحو ما نجد عندما قابل عنترة شخصا له قصة مشابهة لقصة عنترة مع بنت عمه عبلة. ويعلق الراوي على هذه المشابهة بقوله :«وكانت قصة هذا الغلام مثل قصة عنترة البطل الهمام. ولكن عنترة كان أكثر **سعدا وإقداما**. وسبقت له المشيئة من الملك العلام، **ولبس السعد عند ولادته. وإنما السعيد من سعد في بطن أمه**. اللهم اجعلني وإخواني الحاضرين من المسعودين، وشفع فينا جميعا سيد المرسلين». (سيرة عنترة، م. II . ص34).

نلاحظ من خلال هذا التعليق أن السعد والنحس يتصلان اتصالا وثيقا بالزمان وبالناس. وأن الزمان له منطقه الخاص، ونظامه المحدد، فهو في جريانه وحركته الدائبة متعال عن الإرادة أو الرغبة الخاصة، التي يمكن أن يبديها الناس في ما يجري من أمور. وهكذا نلاحظ أن تصور الزمان بهذا الشكل له أثره الكبير على أفعال الشخصيات. بل إنه يحدد هذه الأفعال ونهاياتها الممكنة أو المحتملة : فالفاعل المركزي عنده القدرة على الفعل. لكن هذه القدرة لا تساوي شيئا إذا لم تكن هناك المعرفة التي نجدها عادة عند العيار. ومعنى ذلك أن للزمان نظامه الذي على الشخصيات المختلفة أن تجاريه وتوافقه.

إننا من خلال نظامي السعد والنحس وعلاقاتهما بأفعال الشخصيات وعلاقتها بالزمان أمام رؤية زمانية خاصة تتطابق مع الرؤية الزمانية العامة التي تبين لنا بوجه عام أن للزمان منطقه ونظامه الخاصين، لأنهما متعاليان عن الرغبة أو الإرادة البشرية. لكن هذا التعالي لا يلغي إمكانية التدخل إذا كان مؤسسا على المعرفة بالزمان والعمل بموافقة هذه المعرفة. هذه هي **الرؤية الزمانية** التي تقدمها لنا السيرة الشعبية. وهي كما نعاين تمتح من التصور

الهرمسي للطبيعة والوجود[30]، والذي يظهر لنا بجلاء من خلال المطابقة التامة بين العوالم العلوية والسلفية.

ظلت هذه المطابقة محددة لرؤية الزمان بصورة تامة في مختلف السير الشعبية وغيرها من المصنفات العربية - الإسلامية. ويمكننا تذييل هذه الملاحظة، بشاهد نراه أكثر دقة وجمالا في تقديم هذا التصور، يصف لنا فيه الراوي معركة جرت بين العرب والفرس ليلا. يقول الراوي:

«ودامت الحرب تحت ذاك الظلام، مشيرة بالهلاك والإعدام، منذرة بالموت وانقضاء الأجل، من كل فارس وبطل. فكثر الخوف وقل الأمان، وجلس **المريخ** بما أعطي من سلطان، وتبرجت **الزهرة** بأحسن زينة، فغير من بهجتها اغبرار الأكوان، فتقلبت بعد الثبوت إلى أشكال وألوان. وقامت **السعود** تخدم في الحضرة، تطوف من مكان إلى مكان. فتغلبت عليها **النحوس**، وكستها ثياب الذل والهوان. **وقالت اليوم يومي**. فما في الحكم على القوم من تأخير ولا توان. وها أن زحل منتصب على عمله الآن: يرسل بسهام ويله على كل الفرسان. وقد أقبل الدبران يأذن الفرس بلحاقه إلى محطة القلعان. ومالت **كفة الميزان** ميلة الزيادة والرجحان إلى جهة العربان، فرسان ذاك الزمان، وقدم **الدلو** متطاولا إلى قعر الميدان ليغرف من بحور الآدمية ما يمنع الأرض الثقل لئلا تقف عن الدوران. وجد **الجدي** يتطلبه **سعد الذابح**، فأدركه بأسرع من مرور عمر الإنسان. ونطح **التيس** بقرنيه وجه البسيطة، فثار بخارها إلى العنان. فحجبت أنوار **الكواكب ذات اللمعان**، وسترتها بستائر كثيفة لا تخترقها رواشق الشهب ولا سهام النيران. وسل سيف **البرق** اليمان، فكشط قشرة الحياة عن لباب جسم الإنسان، وصاح جيش الظلام من الآلام، لما ضرب بكف الأحزان، فعزم على الرحيل بلا استئذان، ليختفي خلف ظهر النهار ساعات من الزمان. وبدت **نجمة الصباح** ترجرج كالزئبق، وتنادي بأفصح لسان : قد أقبل النهار ينظر ما وهبه الله المنان، وقد بعثتني **الشمس** طليعة لها، لأنظركم بنورها في كل آن. وأنها وإن كانت تنظر إليكم بعين واحدة، فهي تخصكم بجواهر منافع لا تثمن بأثمان. وتقدم من خلف تلك **النجمة** خيط من النور قيد به **الفرقدان**. من ثم تبعه جيش من النور سريع الجريان، فامتد وانتشر في كل مكان. وإذا **بالشمس** سيدة النجوم قد ظهرت بقدرة الحي القيوم (. . .) وتلقياها (الإنس والجن) كما تلتقي اليابس الوابل الهتان، بحيث انسر عن إشراقها المتقاتلان، بحيث قدر الخصم أن يرى خصمه في كل مكان. .» (سيرة حمزة، م. III. ص122-123).

نعاين من خلال هذا المقطع الذي أثبتناه كاملا أن الراوي الشعبي ينطلق من التصور نفسه الذي حاولنا إبرازه بشأن الزمان ومنطقه ومطابقة ما هو سفلي لما هو علوي. لقد اختار الليل زمانا لوصف المعركة الدائرة بين العرب والفرس. إذ في الليل تظهر كل الكواكب

والنجوم التي يعرفها الراوي ومواقعها. وبدل أن يصف لنا المعركة «الأرضية» كما يفعل عادة، نجده ينقلنا إلى العالم العلوي. فيصف لنا جو المعركة وهو جار بين النجوم والكواكب، الشيء الذي يعني أن ما يجري في الأرض ليس سوى صورة لما يجري بين الكواكب. إن هناك مطابقة تامة ومطلقة بين العوالم العلوية والعوالم السفلية. وتتحقق هذه المطابقة من خلال تبعية ما هو سفلي لما هو علوي. ذلك لأن العوالم العلوية هي التي تحدد ما يجري في العوالم السفلية. يبين لنا هذا بجلاء ما نقصده بالتعالي الزماني، إن أفعال الشخصيات ومصائرها المختلفة محددة في العوالم العلوية مسبقا. لكن للشخصيات دورها النسبي في اختيار أفعالها بناء على ما تقتضيه معرفتها بالزمان. لذلك فهي «حرة» في موافقة «الصيرورة الزمانية» أو مخالفتها. وبحسب هذا الاختيار تتحدد مصائرها. لذلك نجد بوجه عام، أن الشخصيات المختلفة التي تعانق «الدعوى الزمانية» تنتصر في النهاية، في حين نجد الشخصيات التي تعارضها «جحودا» و«عنادا» لأنها تعرف «الدعوى» أو تتجاهلها (عقبة في سيرة ذات الهمة) تلقى مصيرا مغايرا.

إن الرؤية الزمانية التي تحدد تصور الزمان كما يتقدم إلينا من خلال السيرة الشعبية تبرز لنا بجلاء ضمن هذه النقط التالية التي نحاول عبرها اختزال أهم العناصر المشكلة لتلك الرؤية:

1. للزمان منطقة الخاص، ونظامه المحدد الذي يبرز لنا من خلال كل سيرة على حدة، ومن خلال انتظام كل السير في بنية زمانية كبرى.

2. يبرز هذا المنطق الخاص في كون الزمان متعاليا على الفعل البشري، فالأفعال المركزية (الدعاوى المركزية) موجودة سلفا، وبينها وبين الفواعل الذين يضطلعون بها مسافة زمانية كبرى.

3. يرتهن هذا التعالي الزماني إلى تصور ينبني على مطابقة العوالم السفلية للعوالم العلوية، مع التأكيد على أن العوالم العلوية هي التي تحدد العوالم السفلية: توالي الحركات الفلكية هو الذي يتولد منه نظاما السعد والنحس، وهما ينعكسان على الأفعال والفواعل.

4. رغم كون الزمان متعاليا، وله منطقه الخاص، فإن المعرفة به ممكنة. وتتم هذه المعرفة من خلال مصدرين اثنين:

أ. **إلهامي**: ويظهر بجلاء من خلال كرامات الأولياء الذين يعرفون الأشياء قبل وقوعها، أو يتم من خلال الرؤيا المبشرة أو المنذرة.

ب. **معرفي** : ويتجلى من خلال الاطلاع على الكتب والملاحم القديمة، أو معرفة السحر ورصد الكواكب والنجوم (الرمل- استخدام الجن...)، ويمكن أن ندخل ضمن

المعرفي الحدسي الذي يتأسس على الرؤية الثاقبة للعالم (العيار)، والتي تمكنه من توقع ما سيجري بناء على ذكاء أو تجربة.

لكن هذه المعرفة لا تمكن صاحبها من التدخل لتغيير مجرى الزمان، أو الحيلولة دون وقوع الأفعال أو الأحداث، بل إنها فقط تساهم في خلق التوقعات الممكنة، وتوجيه الأفعال نحو المنطق أو النظام العام الذي يحكم الزمان.

إن كل هذه النقط تبين لنا بوضوح ارتهان الزمان في السيرة الشعبية إلى رؤية زمانية محددة ينطلق منها الراوي وهو :

1. يخلق شخصيات السيرة، ويحدد مصائرها.

2. يقدم لنا الأفعال التي تقوم بها الشخصيات.

وهذه الرؤية تتحكم في مختلف الشخصيات وأفعالها، بل إنها تتحكم أيضا في مصائر الفضاءات (تأسيسا أوعمرانا وخرابا)، بل إن الزمان بدوره عندما يكون مجالا للحركة والتوالي(التجلي) من خلال السير يغدو خاضعا للرؤية نفسها. وهذا ما يمكننا تبينه من خلال استرجاع ما رأيناه عن البنية الزمانية الكبرى(زمان القصة العام) لنعاين هذه الرؤية الزمانية كما تتبدى لنا من خلال زمان القصة العام، ليتيح لنا هذا إمكانية الانتقال إلى البنيات الزمانية الصغرى أو زمان القصة الخاص للوقوف على مختلف التجليات الزمانية التي تتحدد من خلال السيرة الشعبية.

3.1.3. زمان السيرة والتاريخ:

انتهينا من خلال بحثنا في البنية الزمانية الكبرى إلى استنتاج مجموعة من العلاقات الناظمة بين مختلف السير وعلى كافة الأصعدة، ومنها الصعيد الزماني. وبينا من خلال الوقوف على مبدأي الاستمرار والتحول أن هناك انتظاما زمانيا محددا رغم الحذوفات والثغرات الكبيرة التي تنشأ أحيانا بين السير مجتمعة أو داخل السيرة الواحدة (المسافة الزمانية بين الدعوى والأوان). وتبين لنا من خلال هذا الترتيب أن زمان القصة العام يغطي حقبة طويلة تمتد من العصر الجاهلي (الزير سالم) إلى عصر المماليك (الظاهر بيبرس)، فكيف تتجلى لنا تلك الرؤية الزمانية بمنطقها ونظامها الخاصين من خلال هذه البنية الزمانية الكبرى؟

هنا، نجد أنفسنا أمام ضرورة استدعاء مفهوم «التاريخ» لوسم هذا الترتيب العام الذي يمتد على مرحلة طويلة من الزمان. ونحن إذ نستعمل هنا مفهوم التاريخ، فإننا لا نروم الذهاب بعيدا إلى حد اعتبار السيرة تاريخا بصورة ما. إننا نعين استعماله هنا ضمن حدود الصيرورة الزمانية التي تتضمن حقبا متعددة. ووفق هذا الاستعمال نعني به الترتيب أو

التسلسل العام للأحداث كما تقدمها لنا كل السير. قد نجد في هذا التوظيف ما يومئ إلى الحد التاريخي. لكننا نستعمله هنا بكثير من الاحتياط، لأننا نود إلى حد بعيد أن نظل على اتصال وثيق بالنص حتى تتاح لنا إمكانية استنفاد كل المعطيات التي تمكننا من الذهاب إلى خارجه لنعاينه في ضوء ما راكمناه من الداخل.

بناء على هذه الاحتياطات نسجل أن زمان القصة العام، أو البنية الزمانية الكبرى في السيرة الشعبية، يتقدم إلينا وفق نسق تسلسلي وتتابعي(أ ← ب ← ت ← ث. . . .)، وذلك عندما نقوم بوضع هذا النسق في نطاق الصيرورة الزمانية المرجعية العربية (جاهلية - إسلام- أمويون - عباسيون - مماليك. .) وبذلك يمكننا أن نذهب إلى أن زمان القصة العام يستند في تسلسله على زمان مرجعي هو التاريخ العربي في صيرورته وتحولاته، ولسنا في حاجة إلى عناء كبير لإثبات هذه «المرجعية» التي نجدها كامنة في العديد من المؤشرات الزمانية، والأعلام والفضاءات كما هي في مختلف النصوص السيرية.

لكن هذه الصيرورة الزمانية المرجعية العربية يمكن أن تقدم إلينا من خلال طرائق متعددة، ومن خلال رؤيات متفاوتة. فالمؤرخ (الطبري- المسعودي. .) يمكن أن يقدمها لنا بصورة، وراوي السيرة الشعبية يمكن أن «يشغل» العديد من «المواد المرجعية» المتصلة بالصيرورة نفسها، ولكنه يقدمها لنا بصورة مختلفة. هذه الصورة المختلفة التي يشتغل بها راوي السير الشعبية هي التي نود الوقوف عندها، لا لنثبت أو ننفي البعد التاريخي، ولكن للكشف عن رؤيته الزمانية وهي تتجلى من خلال صيرورة طويلة ذات بُعْدٍ تاريخي. لذلك ونحن نضع هذا التحليل تحت عنوان «زمان السيرة والتاريخ» لا نريد الذهاب أبعد من معاينة الرؤية الزمانية في الصيرورة، بغية الإمساك بها وهي متحولة في الزمان: التاريخ.

بهذه التحديدات يبدو لنا «التاريخ» أو الرؤية الزمانية في الصيرورة يقوم من جهة على التسلسل أو التتابع، لكنه في الوقت نفسه يتخذ بعدا دائريا، كيف ذلك؟

يبدو لنا ذلك أولا من خلال كون التاريخ عبارة عن حلقات يتصل بعضها ببعض، وهنا يتضح لنا طابع التسلسل الذي انتهينا إليه،لكن هذه الحلقات ثانيا متكررة: أي أن كل حلقة وهي مستقلة أو شبه مستقلة عن الأخرى، تأخذ الصورة نفسها التي تأخذها الحلقة السابقة أو اللاحقة. لكن ما يتغير هو الأشكال التي تأخذها هذه الصور. ولتوضيح هذه الفكرة نعود إلى ما سبق أن رأيناه عن الأفعال (الوظائف) والشخصيات (الفواعل) التي تضطلع بالوظائف المركزية أو الأساسية. إن كل نص يتمحور حول «دعوى مركزية». ولكل منها شخصياتها وفواعلها وعواملها من جهة، ودعاواها الأساسية، وما يتولد ضمنها من دعاوى بنيوية وفرعية من جهة ثانية. هذه التشابهات البنيوية بين مختلف البنيات التي تحكم كل سيرة، وتحددها مختلف العلاقات الائتلافية والاختلافية، تجعلنا نرى في الصيرورة الزمانية

التاريخية حلقات متكررة من «الدعاوى المركزية». وما إن تنتهي حلقة حتى تبرز بعدها حلقة أخرى لها نفس الطابع، وهكذا دواليك.

قد تتعدد «الدعاوى المركزية» بتعدد النصوص، وتعدد الحقب الزمانية لكنها جميعا تؤوب إلى المنطق نفسه الذي تحدده رؤية زمانية خاصة تنظم كل النصوص في كل الأزمنة. لذلك سبقت لدينا إشارات إلى أنه **في الجوهر** لا فرق بين سيف بن ذي يزن والظاهر بيبرس، وقس على ذلك. الصورة واحدة، لكن ما يتغير هو شكلها. ولهذا وجدنا من خلال التحليل إمكانات مهمة للانتظام، وللوصول إلى خطاطات تجريدية لها كفايتها في أن تتجلى من خلالها أية سيرة من السير الشعبية سواء على الصعيد الأفقي أو العمودي، وسواء مارسنا التحليل الكلي أو التحليل الجزئي.

هذه الاعتبارات تجعلنا، إذا ما أردنا ترتيب هذه النصوص بالصورة التي يبدو لنا من خلالها البعد التكراري، أمام إمكانية إعادة صياغتها من خلال هذا الشكل:

دعوى1 ← أوان ← قرار ← نفاذ
دعوى 2 ← أوان ← قرار ← نفاذ
دعوى 3 ← أوان ← قرار ← نفاذ

شكل رقم 1: التسلسل والتكرار في صيرورة زمان السيرة

نعاين من خلال هذا الشكل توالي الدعاوى وتسلسلها وفي الوقت نفسه نسجل تكرار هذه الدعاوى. ما ان يتم نفاد دعوى حتى نجد أنفسنا أمام دعوى جديدة بالمواصفات عينها، والنظام نفسه: إنه التسلسل القائم على التكرار. ويمكننا الآن معاينة هذا «التسلسل التكراري» من خلال التجليات النصية السيرية ليظهر لنا هذا بجلاء.

إن كل دعوى استجابة للعصر الذي تظهر فيه. وبذلك فهي تصطبغ بطابع الحقبة التي تعالجها. وباستحضارنا للدعاوى المركزية في النصوص السيرية من خلال البعد الصراعي الذي يحدد عوالمها الشخصية، نجد أنفسنا أمام العرب - المسلمين من جهة، وغير العرب - المسلمين من جهة ثانية. يحتد الصراع بين هذين الطرفين في كل السير. وبالنظر إلى «الصراع المحوري» بينهما نجد أنفسنا أمام الأشكال التالية للصراع:

أ. العرب (نض) الأمم الأخرى: هذا الصراع محوري في مختلف السير، وعندما ننظر إليه في صورته التاريخية نجده يأخذ الشكل الآتي:

أ.1. قبل الإسلام: الصراع يتم من جهة بين العرب والفرس (سيرة حمزة البهلوان) ومن جهة ثانية بين العرب والحبشة (سيرة الملك سيف بن ذي يزن).

أ.2. بعد الإسلام: يتحول الصراع ليصبح بين العرب والروم والافرنج (سيرة الأميرة ذات الهمة) ويتواصل كذلك بينهما في سيرة الظاهر بيبرس.

ب. العرب (نض) العرب: إذا كان شكل الصراع الأول خارجيا فالثاني موجه داخليا. ويتجلى بدوره من خلال الحقبتين:

ب.1. قبل الإسلام: ويبرز لنا أولا بين اليمنية والقيسية (الجنوب والشمال)، وبعد ذلك بين بكر وتغلب في سيرة الزير سالم. وداخل مختلف القبائل (الصراع القبلي) كما تجليه بوضوح سيرة عنترة بن شداد.

ب.2. بعد الاسلام: ونجده حاضرا كذلك في مختلف السير وخاصة في سيرة الأميرة ذات الهمة (بنوكلاب-بنوسليم)، ولكنه يعتبر ثانويا بالمقارنة مع الصراع الموجه نحو الروم والافرنج. لكن هذا الصراع الداخلي يبدو من خلال سيرة بني هلال حيث يتضح من خلال الحرب بين مسلمي الحجاز والغرب الاسلامي(تونس-الأندلس) في مرحلة، وبين بني هلال وبني زغبة في مرحلة تالية.

لم نركز هنا إلا على الصراعات الأساسية الموجهة نحو طرف محدد، وإلا فمختلف أشكال الصراعات الأخرى كانت تتم في كل السير(خارجية- داخلية)، ولكنها تأخذ بعدا ثانويا بالقياس إلى الصراع المحوري.

يبين لنا هذا الصراع الجوهري أو الرئيسي أننا أمام التسلسل نفسه: هناك دائما صراع. لكن هذا الصراع يتكرر دائما بالطريقة نفسها، ويتحول مجراه بحسب العصر. فقبل الإسلام كان موجها بشكل أساسي نحو الفرس والحبشة، وجزئيا نحو الروم. لكن مع الإسلام انتهى الصراع جزئيا ضد الفرس والحبشة اللذين عرفا الإسلام، وظل محوريا مع الروم، وجزئيا مع بعض الأمم (التتر والمغول في سيرة الظاهر بيبرس). وإذا أردنا أن نجلي هذا التسلسل التكراري بالانطلاق من «الفاعل المركزي» نجد أن الظاهر بيبرس يأتي زمانيا بعد الملك سيف أو غيره (التسلسل)، لكن جوهر الفعل الذي يقوم به الظاهر هو نفسه الذي اضطلع به سيف في السيرة: إنجاز مهمة وتنفيذ دعوى. وباسترجاع كل صفات الفاعل المركزي ومقوماته سنجدها مشتركة ومتآلفة وتنتهي السيرتان معا بقتل«خصم الدعوى».

هذا التسلسل التكراري يأتي ليدعم الرؤية الزمانية التي ينطلق منها الراوي الشعبي على صعيد كل سيرة (تزامنيا) أو على صعيد ترتيب السير (تعاقبيا)، وكل ذلك يتحقق وفق المنطق الذي يحكم الزمان، والنظام الذي يحدده: التعالي الزماني.

إن الزمان في السيرة الشعبية وهو يتأسس على قاعدة هذه الرؤية الزمانية يدفعنا إلى التساؤل عن موقع السيرة النبوية في هذا السياق الزماني- التاريخي، وهل يمكن اعتبارها سيرة شعبية كما ذهب إلى ذلك نصر حامد أبوزيد؟

3.1.4. الزمان في السيرة الشعبية، والسيرة النبوية:

إذا انطلقنا من السيرة النبوية كما يقدمها لنا ابن هشام[31] فإننا سنجد عدة نقط ائتلاف بين السيرتين.

ولعل الفرق الجوهري بينهما، كما نتصوره، يكمن في البعد النوعي. ذلك لأن السيرة الشعبية، إذا انطلقنا من صيغة الخطاب نجدها تقوم على أساس السرد. إنه هو الذي يحدد باقي الصيغ ويؤطرها. في حين نجد السيرة النبوية من حيث الصيغة تتحدد من خلال التقرير وليس السرد، ذلك لأن «التقرير» هو الذي يحدد ويؤطر الصيغ الأخرى المتضمنة. ولإبراز الفرق بينهما نسوق المثال التالي من السيرة النبوية: «قال ابن إسحاق: 1. ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول، عام الفيل. قال ابن إسحاق: 2 .حدثني المطلب بن عبد الله بن قيس بن مخرمة عن أبيه عن جده قال: «ولدت أنا ورسول الله(ص) عام الفيل، فنحن لدان.

قال ابن إسحاق: 3. وحدثني صالح بن إبراهيم.. عن... قال: حدثني ....عن حسان بن ثابت قال: والله إني لغلام يفعة، ابن سبع سنين أو ثمان، أعقل كل ما سمعت، إذ سمعت يهوديا يصرخ بأعلى صوته على أطمته بيثرب: يامعشر يهود، حتى إذا اجتمعوا إليه. قالوا له: ويلك مالك؟ قال طلع الليلة نجم أحمد الذي ولد به، قال ابن إسحاق: «فسألت سعيد بن عبد الرحمان بن حسان، فقلت: ابن كم كان حسان بن ثابت مقدم رسول (ص) المدينة؟ فقال: ابن ستين سنة. وقدمها رسول الله(ص) وهو ابن ثلاث وخمسين سنة. فسمع حسان ما سمع وهو ابن سبع سنين. قال ابن إسحاق: 5. فلما وضعته أمه (ص) أرسلت إلى جده: أنه قد ولد لك غلام، فآته فانظر إليه. فآته فنظر إليه. وحدثته بما رأت حين حملت به. وما قيل لها فيه، وما أمرت به أن تسميه.

6. فيزعمون أن عبد المطلب أخذه، فدخل به الكعبة، فقام يدعو الله، ويشكر له ما أعطاه ثم خرج به إلى أمه فدفعه إليها. والتمس لرسول الله (ص) الرضعاء. «قال ابن هشام: 7. المراضع، وفي كتاب الله تبارك وتعالى في قصة موسى(ع): «وحرمنا عليه المراضع»...»(ص158-160).

لا مشاحة في أننا هنا أمام حضور للبعد الحكائي. لكنه لا يحضر على غرار ما تقدمه لنا السيرة الشعبية. ذلك لأن مصنف السيرة النبوية يقدم لنا كما نلاحظ أخبارا يستقل بعضها

عن بعضها وما يجمعها هو الموضوع الذي تتناول«المولد النبوي». يتخذ المصنف طريقة المؤرخ في توظيف مختلف المعطيات على نحو ما نلاحظ:

1. تدقيق سنة الميلاد: عام الفيل: يتم هذا التحقيق والتدقيق من خلال الملفوظات الأربعة الأولى:

1.أ- تقرير: ابن إسحاق يثبت يوم وشهر وسنة المولد النبوي.

2. أ- تقرير: جد مخرمة (الشاهد) أنه ولد عام الفيل العام الذي ولد فيه الرسول(ص).

3.أ- تقرير: حسان بن ثابت ابن سبع أو ثمان إذ سمع:

- سرد: اليهودي الذي أخبر عن طلوع نجم الرسول (ص) ليلة ميلاده.

4.أ- تقرير: ابن إسحاق يسأل حفيد حسان عن عمره عندما حضر الرسول المدينة: تأكيد أن «السرد» (ماسمع) حسان كان وهو ابن سبع سنين.

نلاحظ من خلال هذه الملفوظات الأربعة أن «التقرير» هو الأساس. فالمصنف يثبت تاريخا للمولد النبوي ويبحث عن المعطيات التي تؤكده: الشاهد، حفيد الشاهد الثاني(حسان). بل إن«خبر» اليهودي الذي جمع اليهود ليخبرهم بميلاد الرسول(ص)، يؤتى به فقط كحجة لتدقيق الميلاد النبوي (وحسان سمع ما سمع وهو ابن سبع)، بعد الإمعان في التحري عن فترة زمانية لاحقة.

إن التقرير هو الأساس. أما «السرد» فلا يختلف عن أي تقرير آخر، مادام يخدم الملفوظ المحوري(تدقيق) السنة. ونلاحظ الشيء نفسه في القسم الباقي من هذا الشاهد:

ب. 5 - سرد: آمنة تخبر عبد المطلب بمولد الرسول (ص) وتحدثه بما سمعت، واسمه.

ب.6 - سرد: عبد المطلب يأخذ المولود ويطوف به في الكعبة ويدعو له ويبحث له عن المراضع.

ب.7- تقرير: ابن هشام يدقق:«الرضعاء»، في القرآن الكريم: المراضع.

نلاحظ هنا أيضا أن السرد يأتي متضمنا في نطاق التقرير، فهو الذي يحدد السرد، إنه هو الأساس. ومعنى ذلك أن «المصنف» منظم الخطاب، بصيغة التقرير(ابن إسحاق- ابن هشام) هو المتكلف بالخطاب: يوجهه، ويفسره، ويعلق عليه، أويقارن بين الروايات. بينما «الراوي» يأتي في المرتبة الثانية، عكس ما نجد في السيرة الشعبية حيث نجد«المصنف» بدوره راويا لا يختلف عن غيره من الرواة رغم كونه يأتي مرتبة ثانية.

يتضح لنا أن صيغة السرد (الراوي)، تختلف عن صيغة التقرير (المصنف) في تقديم المادة. وهذا الاختلاف تنجم عنه فروقات عديدة تتصل بالرؤية أو الموقف من المادة المقدمة. فالمصنف همه الأساس هو «تدقيق» بها في حين لا يهتم الراوي بذلك. وإذا مالجأ مرة إلى ذلك بصحة ما ينقل أو يروي. وهو هنا يحاول «محاكاة» المصنف. وهذه المحاكاة قائمة على أصعدة عدة، وهي تتجسد من خلال الاستراتيجية الخاصة التي ينتهجها الراوي الشعبي لإضفاء الشرعية على خطابه.

إن الفرق بين السيرة النبوية والسيرة الشعبية على صعيد الصيغة أساسي لأنه هو الذي يضع كلا منهما ضمن هذا النوع من الخطابات أو تلك. لكن هذا لايلغي ائتلاف الخطابات (وإن اختلفت على صعيد النوع) أو اشتراكها في مواصفات أخرى تتصل بالنمط، أو بالاشتغال بالمادة. هكذا يمكن أن نجد على صعيد «المادة» الحكائية نوعا من الائتلاف من بعض الجوانب. وإذا انطلقنا من البعد الزماني للسيرتين معا، فإن ما سجلناه من خلال البنية الزمانية في السيرة الشعبية قابل لأن يختزل من خلال كل سيرة على حدة، ومن خلال السيرة النبوية أيضا، لاسيما إذا ربطنا هذه البنية الزمانية بالوظائف، حيث نجد أنفسنا أمام الخطاطة نفسها:

1. الدعوى المركزية في السيرة النبوية: تظهر لنا هذه الدعوى منذ مطلع السيرة النبوية، بل إننا نجدها حتى في السير الشعبية السابقة على ظهور الإسلام (سيف خصوصا)، ومفادها أنه في آخر الزمان سيظهر خاتم النبيئين، ويبدو ذلك مما يلي:

- رؤيا ربيعة بن نصر(ص15)

- تفسير سطيح وشق للرؤيا (ظهورسيف بن ذي يزن وبعده رسول الله (ص). (ص 16-18).

- إخبار الكهان من العرب والأحبار من يهود،

- الرهبان من النصارىٰ (ص 204).

- قذف الجن بالشهبْ (ص205).

2. الأوان: - رؤيا آمنة أم الرسول(ص) وتسميته(ص159).

- ميلاد الرسول(ص). (ص 160)/ حديث حليمة (ص 162).

- تربيته - نبوءة رجل من لهب (ص179)- قصة بحيرى - الزواج من خديجة/ خديجة وورقة بن نوفل.

3. القرار: ويبرز لنا بجلاء من خلال الجهر بالدعوة إلى الإسلام، وما ترتب عنه من هجرة وحروب مع المشركين وتعليم المسلمين مبادئ وشعائر الإسلام.

4. **النفاذ**: يتجلى النفاذ من خلال سيادة الإسلام وممارسة المسلمين دورهم في نشر الدعوة خارج الجزيرة العربية وتنتهي هذه المرحلة بموت الرسول (ص).

إنها الخطاطة نفسها التي رأيناها في السيرة الشعبية. ولو تتبعنا التحليل كما سرنا عليه في تحليل الوظائف والعوامل، فإننا سنجد أنفسنا أمام المواصفات نفسها: فالمولد النبوي لا يختلف كثيرا عن موالد الفواعل المركزيين في السيرة الشعبية (الصفات- اليتم...). ونفس الشيء يمكن أن نلاحظه على مستوى الفواعل أو العوامل الآخرين: (الصاحب- الخصم- القرين- الأتباع). لكن الفروق الأساسية كما نجدها كامنة في النوع من جهة الصيغة، تبدو لنا في جوانب أخرى لا تقل أهميه عن النوع، من بينها المواصفات التي يميز من خلالها بين «النص» و «اللانص» في الثقافة العربية، ويمكننا في هذا النطاق أن نشير إلى :

1. **السند**: يتصل السند بالرواة. وكل الرواة في السيرة النبوية ثقات إلى حد ما، أو على الأقل فهم معروفون، ولهم وجود محدد، في حين نجد الرواة في السير الشعبية وهميين ومجهولين، ولا يمكن التثبت من هويتهم حتى وإن نسبت إليهم هذه السير، وكانوا معروفين. فالأصمعي المعروف في تاريخ الثقافة العربية لا علاقة له بالراوي المنسوبة إليه سيرة عنترة.

2. **المرجع**: في السير النبوية يمكن تأكيد مرجعيات العديد من المعطيات المقدمة فيها (أخبار- أقوال..) مهما كانت صلتها بالوقائع، أو بالواقع (العجائبي). في حين نجد البعد التخييلي هو الأساس في السير الشعبية، بينما نجد البعد المرجعي يتوارى إلى الخلفية. وهناك جوانب كثيرة يلتقيان فيها، وأخريات يختلفان فيها، وباعتماد صيغة الخطاب وبعدها المرجعي يمكننا التميز بينهما بجلاء، كما يمكننا اختزال ذلك مما يلي:

1. في السيرة النبوية نجد التقرير يحدد السرد، والمرجعي يهيمن على نحو أساسي.

2. في السيرة الشعبية، نجد السرد هو المهيمن، وحين يأتي التقرير نجده يأتي لتأكيد السرد. كما نجد التخييلي هو الأساس.

لذلك يمكن أن نذهب إلى أن الراوي الشعبي اتخذ في صياغة عوالمه التخييلية، وخطاطة سيره نموذج السيرة النبوية، وعلى كافة الأصعدة، وحاول تجليتها من خلال انتخاب شخصيات تاريخية أو شبه تاريخية، ونفحها العديد من مواصفات النبي(ص) باعتباره صاحب رسالة ومهمة تاريخية. ويبدو لنا هذا في كون هذه الشخصيات تكلؤها «العناية الإلهية» التي هي نظير الوحي بالنسبة للرسول: مساعدة الجن لهم، الحصول على ذخائر من قديم الزمان على أسمائهم، تدخل أصحاب الكرامات والأولياء والخضر(ع) لفائدتهم، هذا علاوة على صفاتهم الإيجابية، وإيمانهم الصافي: عنترة الجاهلي لم يكن

يقسم على غرار الجاهليين بالأصنام والأوثان، بل بالله والبيت الحرام. . .

كل هذه المعطيات تبين لنا بما لايدع مجالا للشك أن الراوي الشعبي لا يمكنه اقتحام عوالم السيرة النبوية باعتباره راويا. فاضطلاعه بالسرد عن سيف بن ذي يزن وعنترة والظاهر بيبرس . . . وسواهم يعطيه إمكانيات مهمة للتخييل والابتكار بدون خشية أو مراقبة. ويظهر لنا هذا بجلاء في كون مختلف المرويات الشعبية عن الرسول (ص) كيف أنها تضعه في مكانة خاصة في جميع ما يروى عن حقبة ظهور الإسلام، وتجعل«الفاعل المركزي» هو علي ابن أبي طالب: فهو البطل الذي يحارب رأس الغول، ويطارد الجن في الأراضي السبع، وفي بئر ذات العلم[32] الخ. وعندما يقارن أبطال السيرة عادة بإحدى الشخصيات الإسلامية في البطولة، نجد بوضوح الحضور الأساسي لعلي بن أبي طالب. لقد ظل الرسول(ص) شخصية مقدسة لا يمكن التزيد أو الكذب عليها. وهذه الصورة لا يمكن للراوي الشعبي أن يغفل عنها أو يتناساها، ولا سيما إذا ما علمنا أن الراوي الشعبي كان متهما ومطاردا. وكان يعرف جيدا، كما أتصور، المجال الذي كان يتحرك فيه.

لكل هذه الاعتبارات ظلت السيرة النبوية نصا له مواصفاته الخاصة التي تلحقه بالنصوص، ويظهر لنا هذا واضحا من خلال مختلف العلماء الذين أقدموا على التصنيف فيها، وفي مختلف العصور. ويمكن قول الشيء نفسه عن مختلف السير الأخرى التي صنفت عن شخصيات تاريخية معروفة. لقد ظلت أقرب إلى التقرير، منها إلى السرد على نحو ما نجد في السير النبوية. ويكفي لتأكيد ذلك أن نقارن بين السيرة الشعبية للظاهر بيبرس والكتاب المكرس لسيرة الظاهر بيبرس[33]. لذلك كان هذا النوع من السير أميل إلى التراجم وكتب التاريخ منه إلى السيرة الشعبية التي ظلت تعتمد تصورا مخالفا في «الحكي» عن الشخصيات التي تتناولها. ومن زاوية الزمان نجد السيرة الشعبية أقرب إلى السيرة النبوية. ويمكننا بصدد البنية الزمانية الكبرى أن نعتبر من هذه الناحية السيرة النبوية ممثلة لدرجة الصفر، بالقوة وبالفعل، إنها السيرة «الغائبة» للاعتبارات التي أتينا على بعضها. وهي«الحاضرة» باعتبارها تمثل موقعا زمانيا أساسيا بمقتضاها يمكن تحديد النظام الزماني للسير الشعبية (درجة الصفر). ويبدو لنا هذا بجلاء في كون العديد من العناصر، والمواد المتصلة بالسيرة النبوية، تحضر بشكل أو بآخر في مختلف السير: إذ نجد في السير(ما قبل درجة الصفر) توظيف بعض الاستباقات الخارجية (سيرة سيف- حمزة- الزير. . .) التي بمقتضاها نتبين«انتظار» ظهور الرسول(ص)، وفي نهاية سيرة عنترة نشهد البدايات الأولى لظهور الإسلام، وكيف أن ما تبقى من بني عبس بعد موت عنترة أسلموا على يد الرسول(ص)، بل إن حفيد شيبوب، وابن ابنه الخذروف عمرو بن أمية الضمري سيكون كما تقول السيرة ساعي سعاة الرسول(ص)، وفعلا سنجد عمرو ابن أمية هذا يحضر في

العديد من حكايات المغازي التي يحتل فيها علي بن أبي طالب(ر) دور الفاعل المركزي. وتوظف كذلك بعض الاسترجاعات الخارجية، وفي مختلف السير للإشارة إلى مرحلة ظهور الإسلام، وكيف أن الرسول(ص) يظهر في المنام لأبطال السير(عبد الوهاب في ذات الهمة) ويساندهم ويساعدهم. إن السيرة النبوية تظل كذلك، وفي الوقت نفسه «النص النموذج»، أو النص السابق HYPOTEXTE الذي حاولت مختلف السير السير على منواله بوجه عام، مع إدخال مختلف الطوابع المميزة التي تجعل من السيرة الشعبية ذات خصوصية في مجال الإنتاج التخييلي العربي.

إن الرؤية الزمانية بوجهيها العام والخاص، وبانبنائها على منطق خاص يحددها، ونظام محدد يحكم بنياتها، تجعل السيرة الشعبية من حيث الزمان تنهض على أساس التسلسل التكراري، أو الدائري. وهذه الرؤية الزمانية كما تتجلى تزامنيا (في عصر معين)، تتحقق تعاقبيا (التاريخ)، وهي كما تبدو لنا بجلاء على صعيد الزمان تظهر لنا من خلال مختلف المقولات الحكائية (الوظائف- العوامل- الفضاء)، وذلك بسبب ترابط هذه المقولات، وكونها تتحدد من خلال رؤيات معينة تحكمها وتحدد مختلف بنياتها وعلاقاتها، وهي كما تتبدى لنا من خلال البنية الزمانية الكبرى، تتجلى، وبنفس الصورة، من خلال البنيات الزمانية الصغرى كما نحاول أن نبين ذلك بانتقالنا إليها.

2.3. البنيات الزمانية الصغرى:

0.2.3. إن ترابط مختلف مكونات ومقولات السيرة الشعبية لا يعني سوى اتساق العالم الحكائي وانسجامه الداخلي. لذلك نجد أنفسنا ونحن ننتقل إلى البنيات الزمانية الصغرى أمام مختلف محددات الرؤية الزمانية ومحركاتها للاشتغال بالطريقة نفسها. ولما كانت البنيات الزمانية الصغرى تفرض علينا الاتجاه صوب البحث في زمان القصة الخاص داخل كل سيرة، وذلك عبر التدرج من الأعم (الوظيفة الأساسية) إلى الأخص (المقاطع الحكائية)، بقصد ملامسة أصغر البنيات الزمانية الصغرى، وربط زمان القصة (زمان الملفوظ) بزمان الخطاب(زمان التلفظ)، والانتقال أخيرا إلى زمان النص (السياق)، فإننا لأسباب منهجية سوف نهتم فقط بزمان القصة الخاص، ونتعامل معه بوجه عام لنتمكن من ملامسة البنيات الزمانية الصغرى في كليتها. وذلك لأن التحليل الجزئي، ولمتن هائل يمكن أن يخرج بنا عن المراد. ونعمل بعد ذلك على مقاربة زمان النص من خلال الإنتاج والتلقي لاستخلاص ما يساعدنا على تشكيل صورة عامة بصدد البنيات الزمانية وعلاقاتها ووظائفها.

سجلنا، ونحن بصدد البحث في البنية الزمانية الكبرى، أن النص السيري يتكون من

مجموع السير الكائنة والممكنة. وكل سيرة بدورها تتكون من عدد من الوظائف الأساسية يتشكل كل منها من عدد من الوظائف الفرعية وهكذا. . إن كل بنية تتضمن عددا من البنيات التي يتشكل كل منها من عدد آخر من بنيات جزئية. وبين مختلف هذه البنيات من أكبرها إلى أصغرها علاقات متعددة تربط بينها، ومن بين هذه العلاقات نجد العلاقات الزمانية .

إن لكل بنية بدايتها ونهايتها، وداخل كل منهما نجد بنيات أخرى لها بداية ونهاية. لذلك وبغية محاصرة زمان البنيات الصغرى أو البنيات الزمانية الصغرى، ننطلق مما نسميه «زمان البدايات» و«زمان النهايات». إذ ضمن هذه الحدود يمكننا ملامسة مختلف البنيات الزمانية الصغرى في كليتها، أو كما يقول لوتمان : «إننا بإدخال مفهوم البداية والنهاية كعنصرين بنيويين، نتمكن من دراسة النص باعتباره جملة واحدة. . .»[34] .

3.2.1. زمان البدايات:

كل سيرة شعبية، وهذا ما يميزها، كنوع سردي عن غيرها من الأنواع السردية من ناحية الزمان هي «قصة حياة شخصية». ومعنى ذلك أن زمان القصة فيها يتحدد بين «ميلاد» الفاعل المركزي (الشخصية المحورية) و«موته»، باستثناء سيرة الظاهر بيبرس[35] . وبين الميلاد والموت يترصد الراوي الشعبي مختلف اللحظات الزمانية من حياة الفاعل المركزي، مركزا على مختلف أفعاله وأقواله وهي تجري في الزمان. ولما كان الفاعل المركزي يتفاعل مع غيره من الفواعل والشخصيات، فإن الراوي يتتبع مختلف ما يرتبط بالفاعل المركزي، ومن كافة النواحي. وبسبب كون زمان القصة الخاص هو زمان قصة حياة الفاعل المركزي، اعتبرنا «الحكي الأول» متصلا بـ «ميلاد/ظهور) الفاعل المركزي. وإذا كان لا بد لنا ونحن هنا لا نهتم بزمان الخطاب من الإشارة إلى بعض ما يتصل به، فإننا نسجل هنا كون زمان القصة يقوم على «الترتيب»، وذلك لأن زمان التمفصلات الكبرى ينهض على تطور حياة الفاعل المركزي: ميلاد- طفولة- شباب- كهولة- شيخوخة- موت. لكن هذا الترتيب لا يخلو من مفارقات زمانية عديدة (استباقات- استرجاعات) ومختلفة (داخلية- خارجية) ومتنوعة (ثابتة - متحولة). وكل هذه المفارقات تبين لنا بجلاء، عكس ما نقول عادة عن «السرد التقليدي»، إن الراوي يشغل الزمان وفق نظام لا يخلو من مهارة وذكاء.

وما يجعل هذه المفارقات الزمانية مهيمنة ومتواترة بشكل كبير جدا إلى الحد الذي يقطع وتيرة الحكي، ويجعل المسافة الزمانية ذات سعة (Portée) كبيرة، ويكون أحيانا مداها (Amplitude)[36] طويلا هو ما نختزل في بعد «زمان البداية». فهذا المفهوم ليس فقط مؤشرا زمانيا دالا على زمان الفعل، ولكنه علاوة على ذلك يأخذ في السيرة بعدا آخر

يرتهن إلى الرؤية الزمانية التي تحدثنا عنها: إن كل ما هو موجود الآن له بداية. ولتثبيت هذا المبدأ يعمد الراوي بصدد كل شيء، فعلا كان أو شخصية أوفضاء، إلى الرجوع إلى الأصل. ويتجلى هذا المبدأ في كون الراوي يملأ كل فراغ يراه يخل بتقديم الإخبارات المناسبة، لذلك فهو لا يترك أية فجوة بصدد أي شخصية أو فضاء. وعندما يوقف الحكي ليعود إلى الأصول (الاسترجاعات الداخلية أو الخارجية)، فإنه أحيانا يجعلنا ننسى الحكي الأصل. لذلك نجد مثل هذه المؤشرات الزمانية والحكائية مهيمنة بشكل لافت للانتباه:

1 - «وكان لذلك سبب عجيب، ومطرب غريب نحب أن نسوقه على الترتيب» أو:

2 - «وكان السبب في ذلك أنه كان . .»

إن هاتين الصيغتين توقفان الحكي الأول، وتنقلاننا إلى الحكي المفارق الذي يمكن أن يكون مداه طويلا، على نحو ما نجد مثلا في حكي الأصمعي قصة الجيداء بنت زاهر الذي يدشن بهذه الصيغة: « وأما ما كان من أمر خالد بن محارب، فإن تفسير ذكره ومنشئه هو وابنة عمه الجيداء، وما كان سبب حديثهم الذي شاع هو ما قاله الأصمعي: لقد سألت من مشايخ العرب عن خالد وابنة عمه، وما كان لهم من الشأن، وكيف نشأوا بين العربان، وبماذا نالوا هذه المنزلة العليا فأردت أن **أعرف مبتدأ أمرهم، وكيف كان بدء حديثهم من صغرهم**، لكي يتعجب منه كل عاقل لبيب. فعندما حققت ذلك، وأردت كشف هذا الأمر حتى تنشرح من سماعه الصدور، ويعرف السامع **مبتدأ هذه الأمور**. وذلك أن خالد لم يكن له . .» (سيرة عنترة، م. 1. ص 419) وبعد حكي الأصمعي لهذه الحكاية، نعود مرة أخرى إلى الحكي الأصل، بعد إشارة دالة على ذلك: «فهذا ما كان من خالد والجيداء. وأما ما كان من عنترة فإنه. . .» (سيرة عنترة م. 1 ص 430). إن صيغة الابتداء تقابلها مثل هاتين الصيغتين الدالتين على نهاية الحكي المفارق:

2 - «ونرجع إلى سياق كلامنا، أو حديثنا الأول. . .»

- أو :« وأما ما كان من . . فإنه. . .»

إننا في هذه الانتقالات من حكي أصل إلى حكي مفارق، وما يمكن أن يتضمنه بدوره من حكي مفارق من درجة ثانية، في كل مرة أمام بداية (قصة، أو حكاية أو خبر) جديدة. ومعنى ذلك أن البحث عن السبب الأول، أو الأصل، واحد من أهم استراتيجيات الحكي عند الراوي الشعبي، وهو يحقق عدة وظائف نقف على بعضها من خلال ما يلي:

1. تقديم الإخبارات الكافية عن مختلف المقولات الحكائية التي يتفاعل معها الفاعل المركزي (شخصيات - فضاءات).

2. هذه الإخبارات ذات وظيفة معرفية عامة تتجاوز البعد الحكائي على نحو ما سنبين.

3. تتصل الوظيفة المعرفية بالبعد التفسيري للأشياء.

ويمكننا إبراز هذه الوظائف مجتمعة من خلال تمييزنا لهذه البدايات بين: البدايات المتواترة، والبدايات المتفردة، أو العجائبية.

أ. **البدايات المتواترة:** وتبرز لنا من خلال تقديم إخبارات موازية للحكي الأصل، لكنها كانت تتم في الوقت نفسه الذي كان يحكي فيه الراوي عن الفاعل المركزي، أو ما يتصل به، وغالبا ما تأتي مثل هذه البدايات لتقديم بعض الأسباب التي تفسر اختفاء فرس، أو امرأة، أو أسير، أو فقدان شيء ما إجمالا. وتكون تلك الأسباب متصلة بالحكي الأصل من خلال تدخلات شخصياته أو أحد فواعله. ويمكن أن ندخل ضمن هذه البدايات المتواترة العديد من الأخبار والحكايات والقصص المتصلة ببعض الشخصيات أو الفواعل، والتي تدخل مسار الحكي لسبب محدد متواتر في مختلف السير، وكذا مرة داخل السيرة الواحدة: فمثلا: قصة الفارس العاشق لبنت عمه والذي يطلب منه المهر الصعب المنال للحيلولة دون الزواج : فتضمين مثل هذه القصص يتواتر بشكل كبير في مختلف السير، ويكون لهذا الفارس العاشق أن يعترض سبيل الفاعل المركزي (عنترة أو حمزة. . .) لتكون قصته مشابهة لقصة الفاعل المركزي. ويجعلنا هذا أمام بدايات متواترة تبين تكرار الأفعال بتعدد الشخصيات والفضاءات.

ب. **البدايات المتفردة أو العجائبية:** إذ كانت البدايات المتواترة تكون عادة بصيغة، و«كان السبب في ذلك»، فإن البدايات المتفردة نجدها غير قابلة للتواتر، لذلك تتم دائما بواسطة هذه الصيغة: «وكان لذلك سبب عجيب. . ». وإذا كانت البدايات المتواترة إجمالا تتصل بتقديم إخبارات كافية عن بعض المقولات الحكائية، أو تفسير بعض الأحداث، فإن البدايات المتفردة ترتبط بوظيفة معرفية تتجاوز البعد الحكائي حتى وإن كانت الحكاية والقصة المقدمة من خلال هذه البدايات لها علاقة حكائية بالحكي الأصل(التضمين)، بمعنى أنها إلى جانب كونها تقدم أو إخبارات متصلة بالحكي، تقدم معرفة تهم المتلقي، وتقوم بتقديم تفسير الأشياء بالصورة التي تتجاوز حد الحكي. ويمكننا أن نعاين أن هذه البدايات المتفردة ترتبط عادة بالشخصيات والفضاءات، كما يتجسد لنا ذلك من خلال هذه الأمثلة:

1. **بدايات الغيلان**: إن الراوي الشعبي، لا يكتفي بأن يقول لنا إن سيفا رمته أمه في وادي الغيلان وأنه صارعهم حتى نجا منهم. ولكنه يوقف الحكي، ويتراجع ليترك لغيلونة فرصة الحديث والخبر. إنها هي التي تحكي لسيف عن «أصل الغيلان»، وكيفية تشكلهم (انظر وادي الغيلان في ذخيرة العجائب العربية ص111). وبمجرد انتهاء قصة الغيلان وأصلهم، يتسلم الراوي الحكي ليواصل رصد أفعال سيف معهم.

إن الراوي بهذا الصنيع يجعل الفاعل المركزي متلقيا، شأنه في ذلك شأن المتلقي

المباشر (المروي لهم). وكل الأسئلة التي يطرحها الفاعل المركزي لتحصيل المعرفة، يطرحها أي متلق (مباشر- غير مباشر). لذلك لا يتوانى الراوي في جعل المروي لهم على **علم ومعرفة** بمختلف **الظواهر أو الأشياء** التي يسمعون عنها، أو تشكل جزءا من متخيل مشترك. وبتحصيل هذه المعرفة يقدم «تفسير» الظواهر والأشياء وتأويلها بصورة خاصة يقتنع بها المروي له. ويتحقق هذا بالنسبة لمختلف الشخصيات العجائبية (الكلبيون - سطيح - الجن. . .)

2. **بناء يثرب**: ما رأيناه بصدد البدايات المتفردة أو العجائبية عن الشخصيات يتم بالنسبة للفضاءات، فالمتلقي على معرفة بوجود مدينة اسمها يثرب. لذلك وهو يحكي لنا عن خروج ذي يزن إلى الشام، وكيف تم بناء مدينة يثرب، وتسميتها باسم الوزير المسلم والذي آمن بالرسول (ص) لعلمه بأنه سيلتجئ إليها، وبعد إعمارها ترك لأهلها كتابا، قال لهم بأن حروفه ستنطق عندما يمسكه الرسول(ص) (انظر: الحروف الناطقة ذخيرة العجائب، ص 243).

إن الحكي أو التقرير المتصل ببعض الفضاءات «الواقعية» ضروري بالنسبة للراوي لتقديم المعرفة وتفسير الاسم والحديث عن أصلها العجيب، أو بدايتها الغريبة، وفي هذا النطاق يمكن اعتبار سيرة سيف ذي يزن بمثابة سيرة أصول أو بدايات تشكل العديد من الفضاءات المصرية خصوصا. ذلك لأن معظم أسماء هذه الفضاءات أسماء لبعض شخصيات أو فواعل السيرة، (مصر- اخميم - بولاق - تكرور- دمنهور)، وكذلك أسماء أنهار الشام التي تعود إلى أسماء الخرزة التي كان يملكها مصر. ونجد في مختلف السير تفسيرا وتأويلا لأسماء العديد من الفضاءات: بغداد- القسطنطينية. . .

إن زمان البدايات المتفردة أو العجائبية تسجيل لأصول الأشياء والظواهر، وتفسير لأسبابها البعيدة والعميقة في الزمان. وتبدو لنا السيرة الشعبية من هذه الناحية لا تختلف عن الأساطير أو الخرافات [37]. إنها بتركيزها على أن لكل شيء بداية، وسعيها الحثيث إلى ممارسة ذلك لتحقيق وظيفة حكائية أو خارج حكائية (تقديم المعرفة - تفسير الأشياء)، تنطلق في كل ذلك من الرؤية الزمانية التي حددناها، والتي يصبح بمقتضاها:

1. كل ما يجري الآن له أصل (بداية).

2. ذاك الأصل (أو تلك البداية) هو الذي يحدد ما يجري الآن ليصل إلى نهايته (مصيره) الموجود في الأصل.

ولهذه الاعتبارات، نجد زمان القصة الخاص يقع بين ميلاد الشخصية وموتها (هذه هي السيرة)، ولكل شخصية، ولكل فضاء قصته الخاصة به التي يقدمها لنا الراوي الشعبي

باعتماده مختلف المفارقات الزمانية. ولعله للاعتبار نفسه يمكن أن نجد كل وحدة حكائية كيفما كان حجمها أو نوعها صورة مصغرة للسيرة بكاملها. ولو عدنا إلى «قصة الغيلان» فإننا سنجد أنفسنا أمام:

- الدعوى: أ. هذا الوادي سيمتلئ بالغيلان ب. هلاكهم على يد سيف.
- الأوان: أ. ميلاد «الغول» الأول من بني الإنسان والذئب والدخان.
  ب. وصول سيف إلى وادي الغيلان
- القرار: أ .صناعة الديك ذي الريش القاتل
  ب. سيف يمتلك الديك ذا الريش القاتل
- النفاذ: سيف يحارب الغيلان ويقضي عليهم.

هذه الوحدة الحكائية الجزئية، تبين لنا مطابقة الجزئي للكلي على صعيد الزمان، وتبين لنا علاقة: زمان البداية بزمان النهاية، وترابطهما سواء على صعيد البنية الزمانية الكبرى أو البنيات الزمانية الصغرى.

2.2.3. زمان النهايات:

إذا كان زمان البدايات يرتبط بـ «ظهور» الشخصيات وتولد الأفعال، وتأسيس الفضاءات وعمرانها. فإن زمان النهايات هو زمان انتهاء الحكي إما بزوال الشخصيات، وانقضاء الأفعال القابلة للحكي، أو خراب العمران أو تحولها. إنه بكلمة أخرى «نفاذ الدعوى»: أي تحقيق زمان البداية. تنتهي قصة حياة الفواعل المركزيين بعد حياة غامرة بالأحداث والمغامرات، وقد تحقق ما كانوا يعملون من أجله: إنهاء الصراع لفائدتهم ضد خصم الدعوى وأتباعه، ونيل السؤدد والمكانة العالية، وقبل نهاية الفاعل المركزي يكون العديد من أتباعه، وبالأخص أغلب الذين رافقوه طيلة حياته قد لاقوا مصيرهم في سبيل نفاذ الدعوى. ولخصوصية زمان النهايات هنا نتوقف قليلا عند نهاية الفاعل المركزي وخصم الدعوى، ونهاية الفضاءات لما لها من أهمية على صعيد البناء الزماني:

1. **الفاعل المركزي:** ينال الفاعل المركزي مراده بنفاذ الدعوى.

فالملك سيف يصبح «الجيوشي» لكثرة جيوشه. يتخذ له في النهاية مسجدا للعبادة، ويعمل الظاهر نفس الشيء باعتزاله الحكم، لكنه ينتهي مسموما، ويشبه هنا عنترة الذي توفي بعد ستة أشهر من موت الأسد الرهيص الذي رماه بسهم مسموم. وبموت الفاعل المركزي تنتهي السيرة عادة، باستثناء سيرتي عنترة والظاهر بيبرس. فالأولى تمتد إلى ظهور الإسلام، لتبين لنا اتصال ما بقي من بني عبس بالاسلام، ذلك أن عنيترة بنت عنتر تواصل

رسالة أبيها: محاربة القبائل (والتمهيد للإسلام) حتى تصبح في النهاية من جنود الإسلام.

وفي سيرة الظاهر بيبرس تمتد السيرة إلى ما بعد الظاهر أي إلى موت قلاوون الذي سمم الظاهر، وموت إبراهيم الحوراني، وتجد السيرة من يجعلها تمتد إلى العصر الحديث (القرن التاسع عشر)(؟).

2. **خصم الدعوى**: بعد نفاذ الدعوى لا تبقى سوى «مطاردة» خصم الدعوى الذي ينتقل من ملك إلى ملك آخر. وكأن في هذه «المطاردة» اختراقا لمختلف الفضاءات التي تظل تساند الخصم، ويمكن أن تشكل خطرا على ما أنجزه الفاعل المركزي: يطارد سقرديس وسقرديون، ويصبح عفاشة دليلهم، وبختك، وعقبة وشومدرس، والقاضي جوان والبرتقش وينتهون النهاية التي تعني نفاذ الدعوى النهائي (صلب عقبة على باب الذهب-حرق جوان ببراز الكلاب(كتاب اليونان). لكن خصم الدعوى يجد من يواصل عمله. فأسفوط بن جوان والبرتقش يظلان يطاردان وخلال هذه المطاردة، يقتل العديد من أولاد شيحة وأولاد إسماعيل وتنتهي سيرة الظاهر بيبرس نهاية مخالفة لباقي السيرة: فبعد موت شيحة والظاهر، يبرز قلاوون مطالبا بالحكم، وتكثر المطالبة به الشيء الذي يعني«انفتاح» المادة الحكائية على دوامة من الصراعات والاقتتالات الدموية. ونلاحظ أن بداية سيرة الظاهر تشبه نهايتها الشيء الذي يعني: التسلسل التكراري.

2.أ البداية: - وزير المقتدي يراسل الملك منكتم ملك العجم، ليأتي لمحاربته وأخذ بلاده ويأمر بقتل الرسول.

2. ب النهاية : يتم استقدام محمد الناصر من الكرك ليأخذ مملكة مصر.

إنه زمان النهايات الذي يعود بنا إلى البداية وهكذا...

3. الفضاءات: تتعرض حمراء اليمن في نهاية سيرة سيف إلى دمار شامل من قبل الحبشة. ويريد سيف تعميرها. فتخبره عاقلة أن غيره سيعمرها، فيذهب إلى مصر، ويتم تأسيسها (بداية فضاء جديد). ويجري النيل. ويعود مصر بن سيف إلى إعمار حمراء اليمن: دورة كبرى من التأسيس والخراب. وبعد مقتل عنتر تخرب أرض الشربة والعلم السعدي وتشتت بني عبس في البلاد خوفا من القبائل المجتمعة من كل الجزيرة ضدهم. وتظل فضاءات الحدود مرة بين أيدي المسلمين ومرة في أيدي الكفار: الصراع المستمر، مصير الفضاءات كمصير الشخصيات: له بداية وله نهاية.

وفي سيرة الظاهر بيبرس تنفتح النهاية على شبه الوضع الأول: النهاية المفتوحة (وهذا ما جعلنا نعتبرها في التحليل آخر سيرة). وتمتد أحداثها إلى القرن التاسع عشر حيث نجد هذه النهاية: « وحكم محمد الناصر على تخت مصر واحد وخمسين عام، حتى أتاه هازم

اللذات ومفرق جميع الجماعات، وأدركه الحمام. . . » (سيرة الظاهر، م. 5. ص343)، ثم يأخذ السرد بعدا تاريخيا ويصبح تاريخا محضا.

إذا كانت البداية (ميلاد الفاعل المركزي) لها طابعها الخاص، فإن النهاية كذلك مسجلة في الملاحم والكتب القديمة، ويتعرف الظاهر على نهايته من خلال شجرة النبق: لقد طلب السيد البدوي(وكان في تلك الأيام حيا) من الشيخ الفوال أن يدخل الظاهر بيبرس إلى بستان، وأن يأكل من شجرة نبق. فظل يأخذ في كل مرة سبع حبات، ويتناولها، فيجد اختلافا في طعمها. وعندما خرج من البستان سأله السيد البدوي عما أكل. وظل يفسر له علاقة ذلك بحياته، حتى انتهى إلى آخر ما أكل. «فقال: وسبعة متشكلة. فقال: آخر سنينك ترى حامض وحلو، والسابعة يقضى بك شهيد في الجهاد كما يشاء رب العباد. . . »(سيرة الظاهر، ج. I، ص 540)

إنها الدورة نفسها، حيث البداية نهاية، والنهاية بداية أخرى. هذا المبدأ يمس كل مقولات الحكي (الفضاءات -الشخصيات). وحينما يأخذ المبدأ هذه الصورة فإنه يعكس لنا بجلاء الرؤية الزمانية بكامل محدداتها وأبعادها، وهي تتواتر وفق منطق خاص، ونظام محدد.

نتبين من خلال تناولنا زمان البدايات وزمان النهايات العلاقة التي تربط بينهما، والتي تكشف لنا عن الرؤية الزمانية التي تحدثنا عنها، حيث إننا نجد أنفسنا أمام «قصة حياة شخصية (من. . إلى) تقوم على الترتيب والتتابع. لكننا في الوقت نفسه أمام منطق عام يحكم هذه البنية ويجعل زمان النهاية موجودا قبل زمان البداية. وهذه الصورة لا تنطبق فقط على «الفاعل المركزي» ولكن على كل الفواعل والشخصيات: فاللقاء بالفاعل المركزي، ومصارعته، والانتقال من عداوته إلى مصاحبته، والعمل إلى جانبه، كل ذلك يبين عمق التحولات الطارئة في المجرى الزماني للأحداث.

إن الزمان وهو يعني تحول الأحداث، وما تعرفه من صيرورة، يتحدد بناء على منطق خاص، يوجه كل شيء إلى نهاية محددة. فكم من شخصية يكون لها «تاريخها» أو«قصتها» الخاصة، لكنها بمجرد «اللقاء» بالفاعل المركزي يصبح مآلها مقرونا بمآل الفاعل المركزي سلبا أو إيجابا، والاحتمالات هنا أكثر من أن تعد: ذلك لأن بين زمان البداية وزمان النهاية على الصعيدين الأفقي والعمودي،نجد أنفسنا أمام:

1. ظهور شخصيات واختفاء أخريات.

2. تناوب أيام السعد والنحس على مختلف الشخصيات والفواعل.

3. تولد أحداث جديدة، تنجز إلى جانب القديمة: تجاور الدعاوى التي ينتظر نفاذها في أوانها. . .

4. تجدد أساليب الصراع وتطورها. .

كل هذه العناصر، وما تتضمنه من مفارقات استرجاعية واستباقية تساهم أحيانا في تسريع وتيرة الحكي، وأحيانا أخرى تبطنها إلى درجة نسيان الحكي الأصل. وهكذا نجد «اللعب الزماني»[38] بكل تقنياته التي نجد لها صدى في الروايات الجديدة موظفة بمهارة راو يعرف خلق العوالم وتحريكها في الزمان لتصبح بذلك «رهانا» enjeu لتشغيل رؤية زمانية محددة، وتضمين محتواها بكامل ملابساته وأبعاده. وبذلك لا يظل مجرد «تحريك للأحداث» و«تسجيل لجريانها» وتطورها، ولكنه يصبح كذلك **رؤية لتجربة زمانية وموقف زماني** من حركات الأحداث وجريانها. وهذه الرؤية تتجاوز المقولات الحكائية المختلفة لتصبح **رؤية زمانية للمجتمع والتاريخ والعالم**. ولاشك في أن قراءة جزئية ودقيقة لزمان القصة وزمان الخطاب كفيل بإبراز ذلك اللعب الزماني ومراميه البعيدة الحاملة للرؤية الزمانية التي حاولنا الوقوف على أهم ملامحها ومقوماتها.

3.2.3. الزمان الواقعي، الزمان العجائبي:

قبل الانتقال إلى زمان النص، لابد لنا من تذييل هذه النقطة المتصلة بالبنيات الزمانية الصغرى بالتطرق إلى مانسميه بالزمان الواقعي والزمان العجائبي لأنهما يساعداننا على تمثيل الرؤية الزمانية العامة التي تتجسد من وراء منطق الزمان وتعاليه. ذلك لأن تجاور هذين الزمانين وتوظيفهما إلى جانب بعضهما البعض يبين لنا بالملموس أحد أهم الأسس التي تنهض عليها الرؤية الزمانية في السيرة الشعبية.

3.2.3.1. الزمان الواقعي: نقصد بالزمان الواقعي الخاضع للتجربة المألوفة. ونجد هذا الزمان هو المؤطر لمختلف الأحداث الجارية في السير الشعبية. قد تفاجئنا بعض الاتفاقات العجيبة في وقوع الأحداث، لكن بالارتهان إلى منطق الزمان ونظامه الخاص يمكن التسليم بها وقبولها لتواترها الدائم والمستمر. ويمكن أن ندخل ضمن هذا الزمان ما يتصل بالزمان المرجعي (التاريخي)، ولا داعي هنا للتذكير بهذا البعد المهيمن في مختلف السير: فالحديث عن حرب داحس والغبراء، وبكر وتغلب، وهجرة (تغريبة) الهلاليين والحروب العربية- الرومية، وغيرها من الحوادث والوقائع التي تمثل جوهر السير أو أهم عوالمها هو من قبيل البديهيات، ذلك لأن عصب المواد الحكائية لأغلب السير مستمد من التاريخ العربي- الإسلامي، وتقدمه لنا السيرة الشعبية بطريقتها الخاصة التي بقدر ما تحافظ على الجانب «التاريخي» تضفي عليه مسحة حكائية مهمة، أو لنقل تخييلية مهيمنة.

وتجدر الإشارة بصدد هذا الزمان المرجعي إلى أن الراوي الشعبي وهو يقدم لنا زمان هذه الأحداث:

- لا يهتم كثيرا بالتدقيق الزماني- التاريخي. فهناك الكثير من «الافتراقات» الزمانية التي لا يهمه تصحيحها أو التمحيص فيها: جعل بعض الشخصيات التاريخية متعاصرة، وبينهما مسافات زمانية عديدة (هارون الرشيد ابن طولون)، ممارسة الحذوفات الزمانية العديدة بدون الإشارة إليها... وهذا الجانب هو الذي اهتم به العديد من دارسي السيرة، وحاولوا كما وقفنا عنده في حينه، «تخليصها» من الشوائب، أو الافتراقات الزمانية التي ترتكبها.

- بصدد بعض الأحداث أو المواقف التاريخية المشهورة نجده يفسرها لنا بطريقة مغايرة لما تقدمه لنا مختلف المصادر التاريخية: نكبة البرامكة مثلا في سيرة الأميرة ذات الهمة (م.2 ص139)، حيث نجد الراوي يعطيها أهمية كبرى، ويقدمها لنا بتفصيل كبير جدا (حوالى 30 صفحة). وهناك أحداث ومواقف عديدة معروفة ومتداولة لكن الراوي الشعبي يقدمها لنا على صلة وثيقة بالعديد من الشخصيات التخييلية، ويضخم أدوارها بصورة تخالف الشائع والمتداول بشأنها. ونود في هذا الإطار، التذكير بموقفنا من البعد التاريخي في السيرة، بما يفيد إلى أن الراوي الشعبي ليس مؤرخا، ولذلك فهو يتعامل مع المادة التاريخية بما يخدم بناءه الحكائي، وينسجم هذا مع رؤيته الزمانية التي ينطلق منها في تصور الأحداث وتفسيرها. هل لنا أن نقول: إنها الرؤية الشعبية للزمان أو للتاريخ؟!... إن الحدث التاريخي ليس هو ما يقدمه لنا كتاب التاريخ دائما. ف «الرواية» غير العالمة للحدث التاريخي لها كذلك دورها الذي يمكن الاستئناس به ليس في تحقيق «الصحة» أو «الكذب» ولكن في الإمساك بالرؤية الزمانية التي تمثل الذهنية الخاصة التي «ترى» و «تحكي» و «تفسر» و «تؤول» بطريقتها الخاصة.

وبحسب هذه الرؤية الزمانية يغدو للزمان التاريخي أو المرجعي عموما أبعاده ومراميه التي يحتفي بها الراوي الشعبي وهو يخضعها للمنطق الخاص الذي يحكمها أو يحددها. لذلك لا يمكن الحديث عن الزمان الواقعي أو البحث فيه إلا وهو متصل بما نسميه بالزمان العجائبي الذي يجاوره، أما مقارنته بالزمان كما هو في مصادر أخرى، فهذا بحث ليس في السيرة، ولكن في التاريخ. إن مجاورة هذا الزمان«الواقعي» للزمان «العجائبي» هو الذي يمكننا من رؤية هذا الزمان من داخله، لذلك لا يمكن للراوي الشعبي إلا إهمال «التدقيق» الزماني، ويمارس الافتراقات الزمانية(عن جهل أو قصد)، وأن يفسر الأحداث بطريقته الخاصة، لأنه في كل ذلك يرتهن إلى منطق خاص، ورؤية خاصة هي التي بواسطتها يقدم السيرة، وبواسطة هذا التقديم تتقدم إلينا رؤيته الخاصة.

2.3.2.3. الزمان العجائبي: إذا كان الزمان الواقعي يقدم إلينا مفارقات إلى حد ما للزمان التاريخي، فإن في الزمان العجائبي تبدو هذه المفارقة أوسع مجالا، وأبعد خيالا. وفي الحالتين معا تظل التمثيل الأجلى للرؤية الزمانية التي يجسدها الراوي الشعبي.

يبدو لنا هذا الزمان العجائبي بوضوح من خلال بعض الشخصيات العجائبية وهي «تفعل» أو «تعمل»، بطريقة اختراقية للزمان المألوف أو الواقعي، فالسرعة الخارقة التي يمتلكها الجني تجعله يتصرف بالزمان بطريقة مخالفة للإنس: على عيروض أن يذهب إلى الكنوز لجلب مهر عاقصة. والمسافة بين اليمن والكنوز ثلاثمائة عام. وهو يقطعها في ثلاثة أشهر(سيرة سيف م. II. 136). والولي الصالح يأمر الفاعل المركزي أن يغمض عينيه ويخطو بضع خطوات ليجد نفسه أمام الفضاء الذي يريد، وقد قطع خلال بضع دقائق مسافات شاسعة. إن اختراق المسافات وطي الأرض تبين لنا طريقة خاصة في التعامل مع الزمان: فالسرعة الخارقة مفارقة للحركة العادية أو المألوفة لقياس الزمان. وكذلك طول الزمان (العمر) حين نقارن «التعمير» بالعمر العادي: إذ تقدم لنا السيرة الشعبية بعض المعمرين الذي يعيشون قرونا عديدة. عمرو بن نفيلة في سيرة عنترة بن شداد عاش خمسة قرون، وهو في انتظار الرسول(ص)، والأصمعي كما تقدمه لنا سيرة عنترة باعتبار راويها عمر طويلا إذ عاصر عنترة وشاهده في بعض المعارك، وامتد به العمر ليجالس الخليفة هارون الرشيد، ويحكي له سيرة عنترة. وهناك الكثير من المعمرين وفي مختلف السير، بل إن الخضر(ع) الذي شرب من ماء عين الحياة من الخالدين. وللجن أعمار مخالفة لبني البشر. فالجني لا يصل الحلم إلا بعد قرنين. وكثير من الجن خدموا سليمان(ع) وامتد بهم الأجل إلى عصر الملك سيف. وكثير منهم عندما يخرجون من القمقم، وأيا كان العصر الذي يتم فيه هذا الخروج، يصرخون مستغيثين، طالبين العفو من سليمان، مما يدل على أنهم اعتقلوا في زمانه...

إن السرعة والطول الزمانيين، والحياة بعد الموت (الأولياء) كلها تنهض على أساس عجائبي مفارق لما هو عادي ومألوف في التجربة الزمانية، وحين يتجاور العجائبي والواقعي في السيرة الشعبية على صعيد الزمان، وعلى أصعدة أخرى، يبين لنا ذلك هشاشة المسافة بين «الكائن» و«المحتمل»، بل إن هذا التجاور لا يعني سوى تداخل التجربة الزمانية من خلال إمكان وقوع المحتمل إلى جانب الممكن. ويقدم لنا صندوق العجائب في سيرة سيف ذي يزن صورة دقيقة وجميلة عن هذا التداخل بين الواقعي والعجائبي على صعيد تجربة الزمان، بطريقة تزول معها الحدود التجريبية القائمة.

هذا الصندوق اصطنعه حكيم بناء على طلب ملك الهند الجواني ليحفظ فيه ابنه من الموت. وبعد موت الابن، أراد الملك حرق الصندوق، فأخبره الوزير أن يبقيه لينتفع به المسلمون. فضرب الحكيم الرمل وأبقى عليه ليدخل إليه الداخل مريضا ويخرج منه معافى. ومن بين هؤلاء نجد إبراهيم الحوراني، هذا الصندوق العجيب الذي يذكر بهذه المواصفات في سيرة سيف «يحتاج إليه رجل يقال له إبراهيم الحوراني يتشطب جسده

بجراحات غير قاتلة فيكون سببا لحياته» (ذخيرة العجائب ص216) يحضر أيضا في سيرة الظاهر بيبرس، وفعلا يجرح إبراهيم بن حسن الحوراني، ويدخله شيحة في الصندوق حتى يعافى، ويتعجب الظاهر فيحكي له شيحة قصة الصندوق، وهي مخالفة جزئيا لما تقدمه لنا سيرة سيف، (سيرة الظاهر. م.2 -467- 469). وعندما محا الحكيم يونان كتاب الدمرياط، وخشي الملك سيف على حفيده أن يموت من الغيظ، فتم إحضار الصندوق ليدخلوا فيه الدمرياط ريثما يقتل يونان ويبقى كتابه للدمرياط. تعجب الملك سيف لما حكي له عن الصندوق، فأمر مسابق العيار بالدخول فيه. وبعد نصف ساعة أخرج منه، فأخبرهم بما جرى له في الصندوق، فلم يصدقه سيف وأمر سعدون الزنجي، فأخبر بعجائب وغرائب، وجرب الملك سيف نفسه حتى يتيقن ثم أدخل فيه الدمرياط.

عندما دخل مسابق العيار وجد نفسه في بر فسيح سار فيه أربعة أشهر، وأسرته جيوش وحملته إلى ملكها فزوجه، وصار عياره الخاص، وولدت جاريته، وظل بعد خدمة سنة يتزوج ويلد حتى خدم سبعة ملوك خرجوا للصيد مرة، ومعهم مسابق، فطاردها حتى أوشك على الغرق في البحر وهو يصارع الموج، وجد نفسه بين أيدي الملك السيف ورجاله.

إن ما جرى لكل من دخل الصندوق يكشف لنا بالملموس تداخل الواقعي والعجائبي:

1. فالزمان في الصندوق يمتد ليتسع لعشر سنوات، بينما الزمان الواقعي لا يتعدى نصف ساعة.

2. لا فرق بين الأحداث في صندوق العجائب والواقع، فمن كان ملكا فهو ملك ومن كان عيارا يعامل في الصندوق كعيار..

3. الشخصيات في صندوق العجائب تعرف الشخصيات التي تدخل إليه: فمسابق العيار يعرفه الملك الأول، وعندما يأتي أخو الملك لزيارته يخبره أنه علم بوجود مسابق العيار عنده، وأنه سمع كثيرا من الأخبار المتداولة عن سيف بن ذي يزن.

هذا التداخل بين الزمانين هو مثل التداخل بين زمان الحلم وزمان الواقع. مادامت كل الرؤيات والأحلام لها نفس البعد الزماني، وما دامت كل الأحلام تتحقق، وتخبر عما سيجري بعد تأويلها. وهذا التداخل أو التجاور يمثل لنا بجلاء الرؤية الزمانية التي تقدمها السيرة الشعبية من خلال انطلاقها من مطابقة ما هو علوي بما هو سفلي من العوالم الفكلية والأرضية، وتجسيدها لمنطق زماني خاص، ونظامه المحدد الذي يحكم الأحداث وهي تجري. وبواسطة تلك الرؤية أيضا يتم تفسير الزمان ووقوع الأحداث.

يمكننا الآن تقديم بعض الخلاصات المتصلة بزمان القصة العام والخاص قبيل الانتقال إلى زمان النص لتتاح لنا إمكانية معاينته من خلال الإنتاج والتلقي.

1. تتميز السيرة الشعبية بـ «التعميم» على الصعيد الزماني. لذلك لا نجدها تحتفي كثيرا بالجزئيات الزمانية (الساعات- الأيام- الشهور- السنوات...) عكس الكتابات التاريخية والتراجم والسير الأخرى. وهي قد تستعمل بعض هذه المؤشرات، ولكنها لا توظفها إلا في حالات خاصة وحين تكون ذات أثر مباشر في الأحداث (ظهور الهلال- الربيع...) فظهور الهلال يرتبط مثلا بزيارة كتاب النيل. والربيع حين يكون مبررا للحديث عن المنظر الطبيعي، وهكذا دواليك، كأن يذكر يوم الأربعاء لأنه يوم نحس. إن المؤشرات الزمانية لا توظف إلا في الوقت المناسب. ويبين التعميم أن هذه المؤشرات تظل بوجه عام غير محددة.

2. حضور الكثير من الافتراقات الزمانية: ولعل السبب في ذلك يعود إلى «التعميم» السالف الذكر. وهكذا نجد عدم التحقيق في المادة الزمانية من جهة صلتها بالوقائع المرجعية. لذلك يسود تداخل الأزمنة الواقعية مع بعضها البعض، وتداخلها مع أازمنة عجائبية: أي أن الافتراقات الزمانية تساهم في إزالة المسافات الزمانية، طبعا، وفق نطاق محدد.

3. الإطناب الزماني: ونقصد به رغبة الراوي في ملء كل الثغرات والحذوفات بما يمكن من تجاوز «التعميم» والافتراق الزماني أو أن يعوضهما بهذا الإطناب الذي يأتي لتقديم مختلف الإخبارات مهما بدت جزئية، وعادية: ويتجلى هذا الإطناب فيما كنا قد رأيناه تحت عنوان «زمان البدايات». فالراوي يرجع دائما إلى الأصول أو بدايات الأشياء والشخصيات والفضاءات، ولا يمكن أن يحكي عن شيء بدون تحديد خلفيته الزمانية، وذلك لتحقيق الغايات والوظائف التي وقفنا عندها.

4. التهويل الزماني: يتضافر هذا التهويل مع ذاك الإطناب لخلق«المتعة الزمانية» لدى المتلقي(السبب المطرب). لكن هذه المتعة تتحقق إلى جانب المعرفة، ويبدو لنا هذا التهويل الزماني من خلال الإطناب من جهة، ومن خلال الزمان العجائبي الذي يوظفه بشكل دائم وبمختلف الصور التي تجعل التهويل أكثر بروزا من خلال المفارقات الزمانية للتجربة المألوفة من جهة أخرى.

وحين يتضافر هذا التهويل مع الإطناب فإنهما يساهمان في تطويل السير، ومجالس الحكي، وسنبين هذا عندما نتحدث عن الزمان التلقي.

إن «التعميم» و«الافتراق» يتصلان بطبيعة زمان المادة الحكائية كما يقدمها لنا الراوي. وهما يتجليان لنا بشكل واضح من خلال «الإطناب» و«التهويل» المتجهين إلى المروي لهم. ومن خلال هذين العنصرين معا يمكن أن نعاين أثر ذلك على مختلف البنيات الزمانية الكبرى (التعاقب) أو الصغرى (التزامن)، وما يخضعان له من رؤية زمانية خاصة تقوم على:

1. تطابق العوالم السفلية والعلوية

2. تناوب نظامي السعد والنحس

3. تداخل الأزمنة:

3. أ: - تداخل الواقعي والعجائبي

3. ب: - ترابط زمان البداية وزمان النهاية.

هذه الرؤية الزمانية وليدة تصور خاص للزمان كما يتجلى لنا من خلال توظيف الأزمنة في الحكي، يعبر عن موقف وتجربة من الزمان في العالم. ويمكننا استكمال معاينة هذا التصور وما يجسده من رؤية زمانية من خلال تحليلنا لزماني الإنتاج والتلقي. أي الزمان في السياق النصي والاجتماعي والثقافي الذي يوظف في نطاقه.

3.3. زمان النص: الإنتاج والتلقي

1.3.3. السيرة الشعبية والنص:

إذا كان من الممكن البحث في زمان القصة لأنه يتجسد بجلاء من خلال اللغة التي تقدم إلينا من خلالها تلك المادة الحكائية، ويمكننا هذا البحث من استخلاص منطق الزمان والرؤية الزمانية التي تحكمه، فإن البحث في زمان النص بالدقة المنشودة يغدو أشبه بالمستحيل. ذلك لأن زمان النص يتصل بزمان التأليف والتلقي. وإذا كان من الممكن البحث في زمان نصوص التراجم والسير والمصنفات التاريخية وغيرها لأن هذه المؤلفات تنسب إلى مؤلف محدد، فإن من الصعوبة بمكان تحقيق ذلك بالنسبة للسير الشعبية وأمثالها التي يظل مؤلفوها مجهولين ويستحيل القطع بصحة نسبتها إلى مؤلف معين، حتى وإن كانت هذه النصوص تزخر بأسماء أعلام معروفين (الأصمعي مثلا) أو مجهولين.

إن السير الشعبية ظلت تتداول شفاها مدة طويلة من الزمان. والنصوص الشفاهية أيا كان نوعها نصوص مفتوحة على الزيادة أو النقصان، لأنها تظل ترتبط بنوع الراوي الذي يتكلف بروايتها. بل إن الراوي الواحد يمكن أن يروي النص الواحد الذي يحفظه في كل مرة بطريقة مخالفة لسابقتها. ونقول الشيء نفسه عن مختلف رواتها. لذلك يمكننا أن نذهب إلى أن السير الشعبية نصوص جماعية ، وهذا معنى الإشارة إلى نسبتها إلى «الشعب»، وهذه النصوص الجماعية مفتوحة لأنها غير مكتملة، ولا يمكنها أن تصل درجة الاكتمال (الانغلاق) إلا بعد طبعها، وتكون طبعاتها موحدة. لذلك يمكن وصف بعض هذه السير بالاكتمال بعد الطبع لأن جميع المشتغلين بها يجدون أنفسهم أمام نص«واحد». في

حين نجد سيرا أخرى غير مكتملة لأننا نجد أنفسنا أمام نسخ عديدة منها: مثل تغريبة بني هلال على نحو خاص. إن السير الشعبية في طورها الشفاهي تناظر «العرض» المسرحي حين يقدم على الخشبة، ويغدو «النص» متجليا حينما ينتهي إلى النسخ أو الطبع. أما العرض فيظل مفتوحا ومتحولا.

فهل يصح اعتبار زمان الطبعات الأولى لهذه السير هو «زمان النص»، مادام هو الزمان الذي استوى فيه النص في صورته النهائية أو «المكتملة»؟ أم لابد لنا من البحث عن زمان النص كما يتجلى لنا من خلال المخطوطات التي اعتمدت في الطبعات الأولى؟

لا فرق بين الحالتين في غياب رؤية دقيقة عن مختلف المخطوطات وأزمنة إنجازها، لأن قدر هذه النصوص أن تظل «غير مكتملة»، ومفتوحة أبدا. ولعل كتاب ألف ليلة وليلة يختزل صورة هذا النوع من النصوص، التي تظهر بين الفينة والأخرى نسخ جديدة منها، وفي كل نسخة نعثر على ما لا نجده في النسخ الأخرى. وتبين لي هذا بجلاء بعد البحث الدائب عن مخطوطات السير، وبالأخص المجهولة منها، إذ لاحظت بعد حصولي على مخطوطات من سيرة سيف التيجان، ونسخة مطبوعة الفروق المختلفة بين مخطوطة وأخرى. وعندما فكرت في دخول مغامرة التحقيق، كان أول سؤال يفرض نفسه علي: هل يمكن تحقيق «النص الشعبي»؟ وبعدما تبينت أزمنة النسخ، وجدت أقدمها يعود إلى القرن السابع عشر أما أحدثها فيرجع إلى أواسط القرن التاسع عشر.

وعندما تتدخل عناصر للتمييز بين النصوص لا يمكن إلا اختيار «الأتم» و«الأجمل» و«الأجود» ليكون هو النص. ومعنى ذلك أن تاريخ النسخ يمكن اعتماده فقط مؤشرا. فهل يجوز القطع بما هو متوفر في انتظار ظهور المختفي؟ وحال المخطوط هو حال المطبوع أيضا. ففي تغريبة بني هلال نجد أنفسنا أمام تغريبتين مختلفتين على مستوى النهاية، ولكل منهما توجه خاص في الانتصار لهذه الفئة ضد الأخرى. فأيهما يمكننا اعتباره التغريبة «الحقيقية»؟ ونجد الشيء نفسه في السير التي طبعت طبعات مختلفة (لانقصد التلخيص- التهذيب) مثل سيرة الزير سالم التي نجدها في طبعة عمر أبي النصر (مؤسسة المعارف)، وطبعة دار الكتب العلمية. حيث نجد الطبعة الأولى ميالة إلى الحذف، (بعض الأبيات الشعرية)، مع بعض التصرف. في حين تظل الأخرى أوسع و«أكمل». كل هذه العوامل تؤثر بشكل حقيقي على عملية اعتماد «النص» السيري «المكتمل»، فبالأحرى تحديد زمان النص فيه بالصورة التي يمكن تحقيقها بالنسبة لنصوص أخرى موحدة المؤلف.

درج دارسو السير الشعبية على اعتماد زمان المادة الحكائية وتعديله لتحديد زمان التأليف كما رأينا في صنيع فاروق خورشيد وهو يعتبر سيرة سيف بن ذي يزن مؤلفة في القرن الثامن أو التاسع الهجري لأن في ذلك العهد عاش الملك الحبشي سيف

أرعد(1334م-1372م)، وعلى نفس المذهب سارت ثريا منقوش في كتابها: سيف بن ذي يزن بين الحقيقة والأسطورة والأمل [39]. وسواهما من دارسي سيرة سيف بن ذي يزن (انظر: السيرة الشعبية والبحث المحجوز في المقدمة). ويبدو لنا من خلال هذا العمل أن الباحثين في زمان تأليف النص ارتكنوا إلى بعض المؤشرات التاريخية المتصلة بالنص السيري، واعتمدوها لتحديد زمان التأليف، فكيف يمكننا تحديد زمان النص؟

زمان التأليف: لما كانت السير الشعبية قد مرت بمرحلة طويلة من التداول الشفاهي وظلت ممتدة إلى الستينيات من هذا القرن، فيمكننا الاستئناس بما تقدمه لنا بعض المصادر من إشارات عن وجود هذه السير، واعتمادها أساسا لتحديد زمان ما «لنص» السيرة، رغم أنه ليس «النص» الذي نقوم الآن بدراسته وتحليله، وذلك لما يعرفه النص من تغييرات وتحويلات في صيرورته التاريخية.

إذا انطلقنا من زمان البنية النصية الكبرى، فإنه يمكن الذهاب إلى أن «الشخصيات» التي تناولتها السير كانت في مجملها موضوع اهتمام الذاكرة الشعبية العربية على مر العصور. فأبطال الجاهلية والأيام العربية التي شاركوا فيها، وغزوات الرسول(ص)، وبطولات الصحابة وعلى رأسهم «البطل الكرار» علي بن أبي طالب، والصراعات العربية - العربية، وضد الروم منذ القدم وحتى أحلك فترات التاريخ العربي- الإسلامي(الحروب الصليبية)، كل هذه الأحداث الكبرى لا يمكن أن تمر دون أن ينسج الخيال العربي بصددها أخبارا أو حكايات أو قصصا.

إن آلة إنتاج «الخبر» في الحياة اليومية العربية تعمل بشكل دائم ومستمر: فالعرب، من جهة،(منذ ظهور الإسلام) وهم في صدارة أحداث العالم القديم. والخبر أحد أهم وسائط التواصل بين الناس. إن تواتر هذه الحوادث وما يتولد عنها من أخبار لا يمكن إلا أن يتطور إلى حكايات ثم إلى قصص تحاك حول أحداث أو شخصيات تستأثر بالاهتمام. ومع الصيرورة ينتخب الشعب من الذاكرة الفنية بعض «الشخصيات - الرموز» لتحتل بؤرة الحكي. إذا ضربنا مثال عنترة، فإننا سنجد مختلف المصادر الأدبية تقدم لنا عنه معلومات مستفيضة، وعن قصة حبه لعبلة، ومعاناته من أجل اللون وبطولاته، ومعنى ذلك أن «رواية» حياته، وشعره كانت متداولة ومستمرة. ويمكن قول الشيء نفسه عن مختلف شخصيات السير. لقد كانت تروى عنهم أخبار وحكايات وقصص... وعندما تجمعت المواد الممكنة في مرحلة محددة من التاريخ العربي-الاسلامي، واكتملت دائرة النوع السيري، تشكل هذا النوع من خلال أهم مواصفاته التي نجدها في كل السير، لأن كل التراكمات المختلفة عبر الحقب (على صعيد المواد الحكائية، وطرائق تقديمها..) تم استثمارها بطريقة خاصة ومحددة لتصنيف هذه السير، وتحقق تعديلها وتصفيتها والإضافة إليها لتشكيل هذه

النصوص وفق صورة معينة، ورؤية خاصة، وموحدة.

ومعنى ذلك أن السير الشعبية جميعها اتخذت صورتها الموجودة عليها إلى الآن في «حقبة» اجتماعية تاريخية وثقافية «واحدة». ننطلق في تأكيد هذه الفكرة مما يلي:

1. إن أي نوع (والأنواع متحولة) يولد في حقبة معينة استجابة لشروط تاريخية واجتماعية وثقافية محددة. وتبعا لهذا التصور لا يمكن القول إن سيرة ما ظهرت في القرن الرابع عشر (سيرة سيف بن ذي يزن) لأنها تعالج موضوعا يتصل بأرعد الحبشي. وأخرى(سيرة الظاهر) ظهرت في القرن التاسع عشر(أحداثها امتدت إليه)[40]، وسيرة ذات الهمة ألفت في القرن الثالث الهجري، لأنها كانت تروى للواثق، وأن سيرة عنترة كانت تروى لهارون الرشيد. لا مشاحة في أن أخبار هذه السير وبعض الحكايات أو القصص التي ضمنت فيها كانت تروى في حقب متعددة. ولكن صياغة السيرة على الصورة التي وصلتنا لا يمكن إلا أن نذهب إلى أنها صنفت في حقبة واحدة.

2. لما كان النوع (أيا كان) يظهر استجابة لظروف وشروط اجتماعية وثقافية محددة، فإن هذا يبدو لنا بوضوح في كون الصيغة التي اتخذتها السيرة الشعبية باعتبارها نوعا سرديا لم تتأكد ولم تكتمل إلا من خلال الانتظام العام الذي اتخذته مختلف السير وهي تسير على نسق واحد: فهناك مشابهة تامة بين مختلف بنيات السير ووظائفها إلى الحد الذي جعلنا، ونحن نشتغل بها، ننطلق من أننا أمام نص واحد. بل لا نغالي إذا قلنا إن «مؤلفها» شخص واحد. وإذا كانوا متعددين، فإنهم يلتقون في كونهم كانوا يتخذون نموذجا واحدا (أنموطا محددا: Prototype)، وساروا على منواله في تشكيل عوالمهم الحكائية، وفي لغاته، وأساليبه، ومعارفه، ومختلف التعالقات بين السير الشعبية المختلفة خير دليل على ذلك.

إن هذا الانتظام النوعي تحقق في حقبة واحدة رغم أن جذوره، ومعطياته ومحدداته، تمت في حقب سابقة طويلة. ولما كان من الصعوبة بمكان تحديد هذه الحقبة بالسنوات، فإن من الممكن الذهاب إلى أن تجسدها النوعي تحقق بعد القرن السابع الهجري(الثاني عشر الميلادي)، وخلال القرن الثامن الهجري، وسنعود إلى هذه النقطة لتعميقها في نهاية هذا البحث. إذ منذ هذا القرن وفي القرن التاسع عشر الميلادي طرأت تحولات كبرى على صعيد الحياة الاجتماعية والتاريخية والثقافية العربية الإسلامية يمكن إجمالها على النحو التالي:

1. انحسار الوجود العربي الاسلامي أمام الصراعات المتلاحقة التي أودت بالامبراطورية العربية - الاسلامية، والتي نجم عنها تصدع الدولة وانقسامها بعد سقوط بغداد [41] وطرد المسلمين من الاندلس، وطمع الدول المتاخمة الدائب والمتواصل.

2. هذا الوضع كان له أثره على الصعيد الداخلي: الصراع على السلطة، هيمنة المكائد والدسائس، إثقال كاهل الشعب بالضرائب. وكان من آثار ذلك تدهور المستوى المعيشي والاقتصادي، وتدني الصعيد الاجتماعي.

3. كان لهذه الشروط الخارجية والداخلية دورها الكبير في طبع الحياة العامة بنوع من **التناقض الحاد**: فهناك إحساس بالثقل الحضاري الماثل أمام العيان، وتزخر به الذاكرة. وهناك من جهة ثانية إحساس فظيع بالتردي. هذه الازدواجية تعيشها المجتمعات في مرحلة التحولات الكبرى والعميقة: لذلك بقدر ما نجد عوامل قاهرة للاستسلام، نجد دوافع أخرى للمقاومة: ظهور جماعات اجتماعية عديدة ومحاولات لجمع الشمل: الحركات الشعبية الدينية، والجماعات الاجتماعية المتعددة.

في ظل هذه التحولات الكبرى، تأتي السيرة الشعبية لتجسيد مختلف التناقضات، منتقدة بشدة كل الخيانات والمؤامرات، خالقة عوالم جديدة للمقاومة والتصدي من جهة، ولتقديم المعرفة من جهة ثانية، والمتعة من جهة ثالثة.

كل هذه العوامل تجعلنا نؤكد كون النوع الجديد جاء استجابة لشروط جديدة، وتلبية لأمريات ملحة. لذلك نجده يتفاعل مع غيره من الأنواع السابقة المختلفة، ويساجل بعضها الآخر، ويحاكي أنواعا أخرى. وكل هذا من مستلزمات «النوع الجديد». ولعل قراءة للسيرة الشعبية من جهة التفاعل النصي كفيلة بإبراز مختلف أنواع التفاعلات هاته، وكيف تنطبع داخل النص السيري.

إن زمان تأليف السيرة ظل منفتحا على الزيادة والإضافة بما يستجيب لحاجيات تشكيل النص من جهة، ومن جهة ثانية للمتطلبات التي يمليها المتلقي. ويمكننا معاينة ذلك من خلال البحث في زمان التلقي.

3.3.2. زمان التلقي: يلتقي زمان النص وزمان التأليف وزمان التلقي، حينما يكون النص يحقق المراد، ويتسجيب للأمريات وللعوالم الممكنة المختلفة التي تهم المتلقي. لذلك يمكن العثور على زمان التأليف من خلال زمان التلقي والعكس ممكن، مادام الزمانان يتحددان على قاعدة التواصل المباشر بين الراوي والمروي لهم في مرحلة، والتواصل غير المباشر في المرحلة الثانية التي تحول فيها النص إلى الكتابة. لذلك يمكن البحث في زمان التلقي المباشر وزمان التلقي غير المباشر.

1. زمان التلقي المباشر: يتجلى هذا الزمان من خلال المجالس العامة التي كانت تقام في الساحات العمومية أو الخاصة (داخل الأسرة، أو في البوادي). ولا يمكن تحديد زمان هذا التلقي، تماما كزمان التأليف. ويمكن التأشير إليه من خلال مرحلتين متعاقبتين أو

متداخلتين. في المرحلة الأولى، وهي الموغلة في القدم، حينما كانت تقدم شذرات من المواد الحكائية المتصلة بإحدى السير. وفي المرحلة الثانية عندما تشكلت هذه السير، وصار لها رواتها المتخصصون بأدائها ومعروفون بذلك. وهذا الزمان الثاني يتحقق منذ صارت لهؤلاء الرواة مكانة خاصة في الساحات العمومية، وصار يختلف إليهم متلقون دائمون، وإذا جاز لنا اعتبار هذه اللحظة متصلة بزمان تأليف السير (أواخر عصر المماليك، وبدايات الاحتلال العثماني) فإن نهايتها امتدت إلى الستينيات وبداية السبعينيات من هذا القرن.

ونستدل على ذلك بالعديد من الإشارات التي تتضمنها بعض المصنفات العربية قديما وحديثا، من بين هذه الإشارات نجد:

1. أ السموأل بن يحيى المغربي(570هـ): «. . .ثم انتقلت من ذلك إلى محبة الأسمار والخرافات الطوال، ثم إلى الدواوين الكبار: مثل ديوان أخبار عنتر وديوان ذات الهمة والبطال، وأخبار الاسكندر ذي القرنين. . »[42].

1. ب . عبد الرحيم بن عمر الجوبري: «. . . ثم بعد ذلك بطل وجلس يحدثهم في سيرة البطال. . »[43].

1. جـ. أبن أبي حجلة التلمساني (776هـ) وهو يتحدث عن عاشق شهيد من المغرب يعيش بالقاهرة(757 هـ) «وأنه جاء مرة، والمحدث في الليل يقرأ سيرة البطال(وذات الهمة)، فاستمع إليه، فذكر المحدث أن جماعة قتلوا في المعركة. فقال له أبو زيد: يامولاي؟ كيف قتل هؤلاء؟ قال له: ماتوا فى سبيل الله تعالى، فقال يا مولاي وأنا أيضا أموت. . وتمدد إلى جانب الحلقة. . . فإذا هو ميت»[44].

1. د. وفي الرحلة المراكشية (1937) لابن المؤقت المراكشي انتقاد لسماع السير (العنترية) : « اذكروا لنا أين وصل الشيخ اكيبري اليوم في العنترية؟ فقال بعضهم لم نحضر اليوم ذلك المجلس البهي، فقال البعض بئس ما فعلتم، ولكن لستم بأهل لسماع هذه القصة. . قالوا فأخبرنا أنت الساعة. . . »[45].

في زمان التلقي المباشر كان الراوي المتخصص يجلس وسط مجموعة من المتلقين ويقوم بأداء أو عرض أحداث السيرة من أولها إلى آخرها. ولقد أتيحت لي فرصة الاستماع إلى هؤلاء الرواة في سوق اشطيبة بالدار البيضاء من خلال الراوي الذي كان يسمى عمرالعيار (وهو اسم عيار سيرة حمزة البهلوان)، والراوي مصطفى الذي كان يروي سيرة ذات الهمة. تبدأ الجلسات بعد العصر، وتنتهي وقت المغرب. ويؤكد (لوطورنو روجي) في كتابه «فاس في عهد الحماية» أن زمان حكي السيرة الواحدة كان يستغرق عدة شهور بناء

على أجزاء السيرة (سيرة عنترة عام كامل، وسيرة الظاهر بيبرس 6 أشهر، وسيرة سيف 4 أشهر[46].

ونعاين بهذا بجلاء في انقسام السير إلى أجزاء أو مجالس. كل منها يحكى في أوقات معلومة. ونتبين من إحدى مخطوطات سيرة سيف التيجان ما يفيد نهاية مجلس، وبداية مجلس جديد. وباعتمادنا على ما أورده لوطورنو(انظر أسفله)، يمكن أن نسجل أن حكي كل السير المعروفة قد يستغرق حوالى أربع سنوات، الشيء الذي يبين لنا إلى أي حد كانت هذه السير تحتل حيزا مهما في التواصل الثقافي الشعبي. وما كان لهذا أن يتحقق لولا نجاح الراوي في إقناع متلقيه وإمتاعهم بعوالمه التي يحكيها لهم. لذلك فالإطناب والتهويل الزمانيان يلعبان دورا مهما في خلق العوالم الممكنة لدى المتلقي الذي كان يتفاعل مع ما يحكى له تفاعلا كبيرا، هذا إلى جانب كون هذه السير خير تمثيل للذهنية التي كانت تتجاوب معها، وتنتصر للقضايا التي يجسدها فواعلها المركزيون أو أحد أتباعهم، ولعله لهذا الاعتبار كان بعض الفقهاء أو العلماء، يزدرون هذه المجالس، ويحتقرون أصحابها، لأنهم يرونها مضيعة للوقت في الأحاديث الكاذبة. ولعل في بحث اجتماعي لظاهرة هذه المجالس العامة ما يغني هذه النقطة ويعمقها.

ويمكننا في هذا النطاق أن نقدم صورة عن علاقة الراوي والمروي لهم كما ينقلها لنا لوطورنو من مدينة فاس قبل الحماية، ونبين التفاعل الحاصل بين زمان الإنتاج والتلقي، وبعض المعطيات المهمة المتعلقة بالسيرة الشعبية: «كان جل القصاصين فداوي، (ج فداوية) يعرفون باسم قصاصي الغزوات. كانوا ينشدون على إيقاع غزوات العرب في قديم الزمان. كان جل المستمعين (وعددهم نحو الخمسين في الشتاء، وحتى مائتين في الفصل الجميل) مطلعين على الحكايات فيصححون أخطاء الراوي، أو يلقنونه إذا اتفق أن خانته ذاكرته. لكنهم كانوا يشعرون بسرور كبير، وهم يستمعون مرات متعددة إلى رواية الانطلاقات على الأفراس، والمبارزات، والخيانات، والإقدامات متهددين أو متأثرين بالعبارات الرتيبة المتكررة دوما...

وكان القصاص الأكثر تفوقا الذي يجمع حوله حفلا حفيلا هو قصاص باب عجيسة: أبا ادريس الفداوي. كان يقوم كل يوم، بين صلاة العصر والمغرب عند مخرج باب عجيسة، وفي ظل الأسوار الصهباء كان يروي يوما بعد يوم قصة طويلة يعرف كيف يجعلها حية، وأحيانا مؤثرة (أ). ومع ذلك فإن بادريس، وهو خراز حرفة، لم يكن يعرف لا القراءة ولا الكتابة، كان قد استمع إلى حكايات رائعة، فطفق يرويها بدوره بموهبة عجيبة، حتى يقال: إن شهرته قد بلغت إلى مولاي عبد العزيز الذي رغب في أن يستمع إليه، وتستمع إليه نساء القصر (وقد هم أن يفقأ عينه من أجل ذلك). لكن بادريس امتنع من

مغادرة باب عجيسة للالتحاق بدار المخزن. وتدخل الناس لدى العاهل، ليتركه لأهل فاس.

كانت ذخيرته تشمل ثلاث قصص كبرى: عنترة التي تدوم عاما، وقصة الاسماعيلية (المقصود الظاهر بيبرس) التي تدوم ستة أشهر وقصة سيف بن ذي يزن،، تدوم أربعة أشهر... وقبل نهاية العشية كان أحد المستمعين يجمع التبرعات، ويسلمها إلى إدريس.(بعد موت بادريس خلفه صاحب مقهى في الهواء الطلق، كان قد جمع شيئا فشيئا كل حكايات المعلم، وهو يبيع القهوة للمستمعين، لكن لم يحصل على موهبته)...» روجي لوطورنو. جI. ص 796.

ما يهمنا، من خلال زمان الحكي وزمان التلقي المباشر كما يتقدم من خلال هذا الشاهد هو تسجيل هذا التفاعل الذي كان يحصل بين المتلقي ونص السيرة وهو يؤكد الأثر المشترك بين زماني النص في أسماع المتلقين وأذهانهم لأنه يمثل ويعبر عن أحلام هؤلاء المتلقين، أحسن تمثيل، وأبلغ تعبير. ولهذا السبب ظل زمان إنتاج هذه السير وزمان تلقيها المباشر مستمرا ردحا طويلا من الزمان كما يتبين لنا من خلال مختلف الإشارات التي وردت في مختلف القرون.

2. **زمان التلقي غير المباشر**: ويظهر لنا بعد دخول المطبعة أولا، وطبع بعض النصوص السيرية وبذلك صارت قابلة للتلقي من خلال الكتاب، عوض المجلس. ظل هذا الكتاب حاملا لمختلف صور الأثر وهو يتوجه إلى المستمع أو المتلقي المباشر. وفي الإشارة التي يقدمها لنا محمد عبده ما يفيد أن هذه السير ونظيراتها من كتب الحكي الشعبي (الليالي- مغازي الواقدي..) كانت تتداول بشكل كبير من لدن القراء في أواخر القرن الماضي، وبدايات هذا القرن[47]، الشيء الذي يؤكد التفاعل والتجاوب الذي سجلناه إبان زمان التلقي المباشر.

وإذا اعتبرنا الاهتمام الذي لقيته هذه السير من قبل المستشرقين منذ أواخر القرن الماضي، والكتابات التي أنجزت بصددها، داخلة في هذا النطاق، تأكدت أمامنا قدرة هذه النصوص على مقاومة الزمان، وإحداث نفس الأثر في المتلقي أيا كان نوعه ومستواه. ويبرز لنا هذا بجلاء في الموقع الذي صارت تحتله في أواسط هذا القرن، حيث استقطبت اهتمام الدارسين في الفولكلور والنقد الأدبي، بل إنها شغلت المبدعين الذين صاروا يستلهمونها متعلقين بها إبداعا وخلقا سواء في مضمار الشعر أو المسرح والرواية أو السينما.

لقد امتد زمان التلقي غير المباشر إلى الآن، فتسجيل (على أشرطة الكاسيت) أعمال بعض رواة السيرة الهلالية كما فعل عبد الرحمن الآبنودي مع الراوي جابر أبو حسين، أو كما عملت تسجيلات «سيد نصر» مع الراوي علي جرمون يمكن اعتبارها من الأعمال

المهمة التي تجعل زمان تلقي هذه السير ممكنا ومستمرا.

يترابط زمان الإنتاج وزمان التلقي لأنهما معا يجسدان ويتجسدان من خلال الرؤية الزمانية العامة وما تتضمنه من تصورات وتجارب زمانية خاصة. فمختلف القيم التي تم تشخصيها وتقديمها في السيرة الشعبية العربية تظل تمثل في العمق الثوابت العامة للذهنية العربية والإسلامية في رؤيتها للذات والمجتمع والعالم. قد تطرأ تحولات لكنها لا تذهب إلى حد المس بتلك الثوابت: فالاعتزاز بالهوية، والإحساس بدورها الحضاري، وكونها مهددة من قبل العناصر الأجنبية، تظل القاسم المشترك بين مختلف أزمنة الإنتاج والتلقي للسيرة الشعبية. ويبرز لنا هذا في أبهى صوره في مختلف الدراسات التي أنجزت حول السيرة الشعبية والتي وقفنا عندها في المقدمة (السيرة الشعبية والبحث المحجوز). هذا إلى جانب جمالية السيرة الشعبية من الناحية التعبيرية التي تجعل منها واحدة من أهم الإنتاجات التخييلية التي أنتجها العربي، وجعلتها تحتل مكانة متميزة داخل الإنتاج الإنساني، وتبين أن الإبداع الحقيقي بقدر ما هو تعبير عن الخصوصية الثقافية والآمال والمطامح هو تعبير عن الهواجس الإنسانية بوجه عام، وبذلك يلتقي مع مختلف الإبداعات النادرة والخالدة، ويحق لنا الذهاب إلى أن السيرة الشعبية حققت هذا المستوى كما يبدو لنا ذلك من خلال ما حاولنا تجسيده عبر تحليل مادتها الحكائية، وكما نلاحظ ذلك من خلال اهتمام غير العرب بها، واعتبارها مصدر إبداع وإلهام. وللوقوف عن مختلف ما يمكن أن تقدمه لنا هذه السير لابد من تعدد الدراسات حولها وبمختلف المقاربات التي تمكننا من إعطائها مكانتها الخاصة كنص ثقافي وتخييلي، والكشف عن مختلف بنياتها ووظائفها، والبحث عن مختلف السير وجعلها قابلة للبحث والدراسة.

يظل زمان إنتاج وتلقي السيرة الشعبية منفتحا رغم انغلاق زمان مادتها الحكائية، لكنه الانغلاق الذي يشي بالانفتاح على دائرة زمانية لا يمكن التكهن باحتمالاتها وآفاقها، وإن كانت الرؤية الزمانية التي تمثلها السيرة الشعبية تؤكد تكرار الدائرة رغم مظهر التسلسل الذي يطبعها؟!....

4.3. تركيب:

بدءا من محاولتنا الإمساك بالبنية الزمانية الكبرى، التي تنظم مختلف النصوص السيرية الشعبية، وصولا إلى محاولتنا تجسيد رؤية زمانية خاصة تحكم مختلف التجليات، وتحدد مختلف البنيات، كانت توجهنا خلفية محددة في الرصد والتحليل، وتدفعنا دفعا إلى الالتصاق بالنص جهد الإمكان للكشف عن زمان بنياته الحكائية كما تتقدم من خلال ما نسميه زمان القصة، مع محاولة البحث عن أبعادها ووظائفها، ومختلف العلاقات التي

تحكمها. وتبين لنا من خلال طول المعايشة والتأمل والتحليل ما يمكن أن نقدمه هنا إجمالا على سبيل التركيب لتتاح لنا رؤيته بوضوح لترابطه مع ما تقدم من الفصول، وما سيأتي، وليمكننا من معاينة أهم العناصر التي تسعفنا في تشكيل التركيب النهائي:

1. إن الزمان مقولة حكائية مهمة لكونها تتصل من جهة بباقي المقولات الحكائية (الأفعال- الفواعل - الفضاء)، ولأنها من جهة ثانية تمكننا من معاينة الرؤية الزمانية التي تنبني على تجربة معايشة الزمان من خلال عوالم السيرة الشعبية.

2. يلعب الزمان دورا مهما في الربط بين مختلف السير بجعلها قابلة للترتيب، واحدة تلو أخرى، مما يجعلنا أمام اعتبار كون زمان المادة الحكائية في السيرة الشعبية يقوم على التعاقب الذي يجعل السير متسلسلة في خط زماني يغطي حقبة طويلة تمتد على عدة قرون. ويشي هذا التعاقب أو التسلسل بأننا أمام مظهر «تاريخي» تتحدد إلينا من خلاله حركة زمان القصة في تطورها وصيرورتها بصورة مختلفة عما تقدمه لنا كتب التاريخ العربي العام، وإن كانت تمتح منه العديد من المواد التاريخية وفي مختلف الحقب.

3. ينبني ذلك التعاقب أو التسلسل على رؤية زمانية محددة، وعلى موقف خاص من الزمان. بمعنى أن زمان القصة العام أو الخاص ليس تجميعا للأحداث أو الوقائع الزمانية من خلال الفواعل وأفعالهم في زمان معين، أو ترتيبا لها وفق ما تمليه ضرورة الحكي. إذ علاوة على هذه «الضرورة الحكائية» هناك «الرؤية الحكائية» التي تجعل الراوي وهو يحكي مادته يحملها كل شروطها المناسبة وفق مقاصد خاصة. ومن خلال هذه الرؤية الحكائية تتبلور«الرؤية الزمانية» المجسدة لمختلف المقاصد التي تتجلى من خلال تلك الرؤية. وبذلك لا يغدو الزمان مقولة صرفية أو تركيبية فقط، تلعب دورها «بناء النص» [48] ولكن، وبالإضافة إلى ذلك تعبيرا عن موقف من الزمان ورؤية له.

4. تتحدد تلك الرؤية الزمانية من خلال خضوع زمان المادة الحكائية لنظام دقيق يتجلى من خلال مختلف البنيات والعلاقات، وفي مختلف السير. وهذا النظام بدوره يسير وفق منطق محدد يصبح بمقتضاه كل فعل مهما بدا بسيطا أو تافها، وكل شخصية كيفما كان دورها في صنع الأحداث أو الانفعال بها، له بعد الزماني، وله موقع خاص يحتله في صيرورة الزمان: لاشيء خارج الزمان. وباعتبار كل شيء داخل«اللعبة الزمانية»، يغدو «دوره» محددا وبعناية داخل «الدائرة» الزمانية العامة. وهذه الدائرة لها نظامها ومنطقها الخاص الذي ينبع من تلك الرؤية الزمانية نفسها.

5. تتحدد هذه الرؤية الزمانية وفق تصور ذهني وثقافي شامل مفاده أن الزمان سابق على التجلي، وما تحققاته في عالم التجربة سوى تجسيد لما تم في «الزمان السابق» الذي اختطه قلم القدرة[49]. ويبدو أن هذه التحققات في تجسدها في الزمان المعين تسير وفق

نظام صيرورة العالم العلوي(عالم الأفلاك).

6. مادام الزمان جرى في زمان سابق على عالم التجربة، فإنه يغدو «متعاليا» على فعل الفاعل(الإنسان)، أو على «إرادته» أو«رغبته». لكنه وهو يتحقق «زمانيا» من خلال العالم العلوي، تصبح«المعرفة» به ممكنة و محتملة. وكلما تحققت هذه المعرفة وتمت ممارستها بصورة مطابقة ل.«صيرورة» الزمان، أو «منطقه» الخاص، كانت «السعادة»، وكان «النجاح» الدنيوي والأخروي حليف الفاعل. أو لنقل بمعنى آخر كان «تحقق الزمان المطلوب». وكلما هيمن الجهل بالزمان، أو كانت المعرفة غير مطابقة كان الشقاء، والفشل الدائم. وفي السيرة الشعبية العربية نجد أن تلك المعرفة والممارسة المطابقة تحققت بوجه عام من خلال الصيرورة الزمانية، وأدت إلى تحقيق الزمان المطلوب على صعيد الإنسان والوجود العربيين في التغلب على الفرس والحبشة، واسترجاع السيادة، أو في النجاح أو القدرة على التصدي وردع الأمم الأخرى (الروم- المسيحيون) في سيرتي ذات الهمة والظاهر بيبرس. وتوحي نهاية السيرة الأخيرة من خلال ظهور قلاوون والصراع الداخلي على السلطة إلى احتمال هيمنة الجهل بالزمان وبالتالي هيمنة الزمان غير المطلوب. ويبدو لنا ذلك من داخل سيرة الظاهر وغيرها، إذ تحضر بوادر الجهل بالزمان، وممارسة المعرفة غير المطابقة، وكأن الزمان بدأ يسير نحو سيادة «النحس»: فالخيانات موجودة أبدا، ومن داخل مركز القرار(عقبة) في سيرة ذات الهمة، والقاضي(جوان) في سيرة الظاهر. كما أن مختلف العوائق الداخلية (عدم الاتفاق والإجماع على الفاعل المركزي) من بين الأمور الدالة على تحقق ذاك الاحتمال.

لكن للزمان في تسلسله بعدا دائريا ينفتح على كل الإمكانات والاحتمالات. وبهذا تبرز لنا بجلاء صورة الزمان من خلال السيرة الشعبية، وهي تنهض على رؤية زمانية تمثل الذهنية التي أبدعتها، وتفاعلت مع الزمان وفق تصور يتأسس على مطابقة العلوي والسفلي. ويمكننا، بعد استكمال عناصر تحليل مقولة الفضاء، أن نبين أبعاد ودلالات هذه الرؤية الزمانية، لما بين الزمان والفضاء من تعالق يشدهما بوثوق إلى المقولتين الأخريين، ويجعل كل هذه المقولات الحكائية في ترابطها تجسد الرؤية الحكائية العامة بما هي جماع مختلف الرؤيات وما تحمله من وظائف ودلالات، وهي تتأسس وفق نسق خاص من البنيات والعلاقات...

هوامش الفصل الثالث:

1. J. Pouillon, Temps et roman, Gallimard, 1946, p. 157.
2. E. Benveniste, Le language et l'expérience humaine, in: Problèmes de linguistique générale, T.II. Gallimard, 1974, P. 67.
3. K. Pomian, L'ordre du temps, Gallimard, 1984, P. 165.
4. J. Lyons, Linquistique générale: Introduction la linguistique théorique, Larousse, 1970, p. 233.
5. J. Lyon, Sémantique linguistique, Larousse, 1980, P. 298.
6. انظر دراسة توماشفسكي ضمن «نظرية الأدب». مر. مذ. ص 267.
7. E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale, T.I. Gallimard, 1966, P.237.
8. J.Ricardou, Problèmes du nouveau roman, Seuil, 1967. P. 161.
9. انظر تفصيل ذلك في . سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، مر. مذ. الفصل الخاص بالزمان.
10. م. بوتور: بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة، فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، 1971. ص 101.
11. G.Genette, Figures III, Op. cit. P.77.
12. H. Weinrich, Le temps: Le récit et le commentaire, seuil, 1973.
13. P.Ricoeur, 1983, Op. cit. P.85.
14. P. Ricoeur, 1984, Op. cit P.97.
15. فاروق خورشيد، 1964، ص 128.
16. يعتبر اللسانيون درجة الصفر في الزمان هي الزمان الحاضر، وإذ نضع حقبة (ظهور) الإسلام بمثابة درجة الصفر، فلأنها حقبة أساسية في التاريخ العربي - الإسلامي، ويبرز ذلك بجلاء من خلال السير الشعبية في علاقتها بهذه الفترة.
17. T. Todorov, Les catégories du récit littéraire, in: Communications, Op.cit.P.146.
18. انظر توماشفسكي، نظرية الأدب. مر. مذ. ص 271.
19. يذكر رجب النجار (بصدد سيرة حمزة البهلوان، مر. مذ) أن هذه السيرة جاءت للرد على سيرة فيروز شاه، فكانت «أثرا قصصيا ملحميا نقيضا، وكانت الرد الفني الحاسم على مزاعم الفرس...» (ص158). ونتبين من خلال الشاهد الذي أثبتنا أن سيرة حمزة ألفت قبل سيرة فيروز شاه.
20. انظر كتاب نبيلة إبراهيم عن سيرة الأميرة ذات الهمة، مر. مذ. ص 215.
21. توجد رواية من سيرة علي الزئبق في ألف ليلة وليلة تحت عنوان: حكاية أحمد الدنف،

وحسن شومان مع الدليلة المحتالة. ألف ليلة وليلة، مطبعة بولاق، عن دار صادر بيروت، المجلد II، ص. 187.

22. انظر دراسة رجب النجار عن سيرة فيروز شاه، مر. مذ.

23. سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي. مر. مذ. (المقدمة).

24. نصر أبو زيد، السيرة النبوية سيرة شعبية. مجلة الفنون الشعبية، العدد: 33-32، 1991، ص 17.

25. G.Genette, 1973, OP.ci. P. 105.

26. G. Gusdorf, Mythe et métaphysique, Flammrarion, 1984, P.100.

27. الكنشاوي(محمد الغلاني)، الدر المنظوم وخلاصة السر المكتوم، المكتبة الثقافية، بيروت، 1992، ص103.

28. التيفاشي(أبو العباس أحمد بن يوسف)، تهذيب ابن منظور (محمد بن جلال الدين): سرور النفس. بمدارك الحواس الخمس، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص 337.

29. للكفيف الزرهوني قصيدة في التنجيم، تسير وفق كتاب التيفاشي السالف الذكر. انظر، ملعبة الكفيف الزرهوني، تحقيق محمد بن شريفة، المطبعة الملكية، 1987، ص 144.

30. Pierre Lory, Alchimet. mystique en terre d'Islam, Edi. verdier, 1989, P. 46.

31. ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

32. هناك أدبيات كثيرة تتناول عليا بن أبي طالب باعتباره بطلا للمغازي. ومن الأعمال ذات الطبيعة الخاصة نجد كتاب. شاذان بن جبرائيل، كتاب الفضائل، دار الكاتب للجميع، بيروت، (د.ت).

33. محي الدين بن عبد الظاهر، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق ونشر عبد العزيز الخويطر، الرياض، 1976.

34. Y. Lotman, Structure du texte artistique, OP.Cit. P.139.

35. تمتد سيرة الظاهر بيبرس بعد موت الظاهر امتدادا غير طبيعي، إذ يصبح سرد من تداول على الحكم في مصر، بطريقة غير حكائية، مع ذكر لتقارير،،، إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر.

36. G. Genette, 1973, P. 100.

37. G. Gusdorf, Le temps mythique, in Mythe et métaphysique, Op.Cit. P.101.

38. G. Genette, 1973. P. 179.

39. ثريا منقوش، مر.مذ. ص137.

40. عبد الله إبراهيم، السردية العربية، مر. مذ. ص139.

41. سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، دار النهضة العربية، بيروت، 1972. وانظر كذلك:

- M.Arkoun, La pensée Arabe, Presses universitaires de France, 1975, p.79.

42. السموأل بن يحيى المغربي، إفحام اليهود، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي: دار الجيل بيروت/ مكتبة الزهراء، القاهرة. ط. 3/1990. ص 51-52.

43. عبد الرحيم بن عمر الدمشقي الجوبري، المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار، تحقيق محمد التونجي، دار الكتاب العربي، دمشق- القاهرة، 1993، ص129.

44. ابن أبي الحجلة التلمساني: ديوان الصبابة، تحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1978، ص 308 ـ 307.

45. محمد بن عبد الله ابن المؤقت، الرحلة المراكشية، دار الرشاد الحديثة، ج.2، ص 25.

46. روجي لوطورنو، فاس قبل الحماية، مر. مذ. ص795.

47. محمد عبده، 1881، مر. مذ، ص2.

48. سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، مر. مذ، ص 38.

49. سأل موسى (ع) آدم (ع) بعد أن لقيه عن سبب عصيانه الله. فأجابه: «يا موسى، أفتلومني على ذنب قدر علي قبل أن أفعله بخمسين ألف عام». انظر، محمد بن محمد الغزالي، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، 1992، ص 44-43.

الفصل الرابع

البنيات الفضائية في السيرة الشعبية

عندما أخرج مسابق العيار من صندوق العجائب
تساءل فقال: «ياملك الزمان! أنا في أي مكان؟».

(سيرة سيف، م.4. ص541)

0.4. تأطير:

1.0.4. تتبعنا في تحليلنا لمختلف المكونات والمقولات الحكائية تصورا موحدا حاولنا بمقتضاه النظر في المكون أو المقولة من خلال تمفصله إلى ثلاثة أبعاد، راعينا فيها جملة مبادئ حددناها في مستهل هذه الدراسة. وفي كل الحالات كان دافعنا الأساسي يحتم علينا معاينة مختلف البنيات، والحرص على ملامسة مختلف وظائفها. وكانت الضرورة المنهجية تملي علينا الاقتصار على ما يتصل بـ «الحكائية»، (موضوع دراستنا)، الشيء الذي جعلنا، نلامس بعض الأبعاد ملامسة خفيفة، أو نكتفي بالإيماء إليها(الشخصية وهي تتكلم، زمان الخطاب. .)، مؤجلين الخوض فيها إلى بحث لاحق.

هكذا وقفنا عند الفعل من حيث هو فعل وحدث ووظيفة. وميزنا داخل مقولة الفاعل بين الشخصية والفاعل والعامل، ورأينا أن الزمان يتمفصل إلى زمان للقصة، وآخر للخطاب، وثالث للنص وعلى غرار المقولة الأخيرة، نميز في معالجتنا للفضاء بين ثلاثة أنواع من الفضاءات: فضاء القصة (الحكي)، وفضاء الخطاب، وأخيرا فضاء النص إن للزمان والفضاء خصوصية تميزهما عن المقولتين الأوليين. ذلك لأن أفعال الفواعل، تتحقق داخل إطارين هما الزمان والفضاء. هذان الإطاران يتداخلان ويترابطان، ويتسم كل منهما بسمات محددة ومميزة في صلاتها بأفعال الفواعل. غير أن الإطار لا يعني أنه مجرد حيز أو مجال لجريان الأفعال أو وقوعها. إنه كما يحدد العوالم الزمانية والفضائية التي تجري فيها أفعال الفواعل، يتحدد (يتأثر) بها، ويحتل موقعا أساسيا داخل دائرة الفعل، يكسبه دورا حكائيا خاصا. ويغدو بذلك مقولة أساسية بقدر ما يتميز عن مقولتي الفعل والفاعل، يتداخل معهما لتشكيل عالم الحكي. ووقفنا في تحليلنا للزمان عند كونه «موضوعا» لا يختلف من حيث دوره ودرجة حضوره في مجرى الحكي عن غيره من المقولات، وما يمكن قوله عن الزمان ينسحب أيضا عن الفضاء.

2.0.4. اختلف الدارسون في معالجتهم للفضاء، اختلافهم في تحليل ودراسة الزمان. وإذا كانت الدراسات اللسانية قد حققت أرضية خصبة لتطور دراسة زمان الحكي،

فإن الفضاء ظل مجالا مفتوحا للاجتهاد وللتصورات المتعددة التي لم تصل إلى حد بلورة نظرية عامة للفضاء، رغم بعض الاجتهادات التي أنجزت بصدد أعمال روائية خاصة[1]، أو مجموعات من الأعمال الروائية[2]، أو حاولت تقديم أسس نظرية عامة[3]. لقد ظلت وجهات نظر الباحثين تتأسس على قاعدة ما تقدمه أعمال محددة[4]. ولم يصل الأمر إلى إقامة تصورات كلية لها حد معين من الشمول والتعميم، رغم محاولات يوري لوتمان الهامة[5] التي نوه بها جميع المشتغلين بالفضاء.

يسجل فسيبرجر، وهو يشير إلى الدراسات التي أنجزت حول الفضاء إلى أننا «لا نعرف حاليا كيف يعمل المحيط الفضائي حيث يجري السرد»[6]. وبعد إشارته إلى أعمال سابقيه ومحدوديتها، يشير إلى صعوبة تحليل الفضاء، ومختلف المشاكل التي يثيرها. ولم يخف ميتران بدوره في كتابه «خطاب الرواية» هذه الصعوبات، والقصور الذي يشوب الدراسات التي أنجزت عن الفضاء[7]، وعلى غرار فسيبرجر، وفوكونيي[8] يشدد على الطابع اللساني الذي يتحقق من خلاله تقديم الفضاء في الأعمال الحكائية (ص195). وهو من هذه الناحية يختلف عن الفضاءات الأخرى ذات البعد البصري التي تتحقق من خلال السينما أو المسرح، أو التشكيل والمعمار. . . إن الفضاء في العمل الحكائي، تبعا لهذا التجلي اللساني، ليس في العمق كما يلاحظ فسيبرجر سوى مجموع العلاقات القائمة بين الديكور، والوسط، والأماكن، وأفعال الفواعل (ص 14).

هذا الحضور اللساني الذي يتجلى لنا من خلاله الفضاء يجعلنا كما يلاحظ فوكونيي أمام «فضاءات ذهنية»، قابلة لأن يعاد تشكيلها من قبلَ المتلقي، أو السامع (ص176). ويقوم المتلقي بهذا العمل بناء على ما يقدمه له العمل الحكائي من إمكانات فضائية يزخر بها، سواء من خلال الأماكن المختلفة، أو من خلال العلاقات التي تقوم بينها وبين مختلف الشخصيات التي تتفاعل معها في نطاق زمان معين.

وتبعا لدرجة حضور أنواع محددة من المجالات والأمكنة والفضاءات في الأعمال الحكائية المختلفة، ولنوعية العلاقات التي يقيمها الكتاب مع الأمكنة، تنوعت محاولات رصد مختلف التقابلات بين الفضاءات، أو التقاطبات. وتعددت إلى درجة صار من الصعب حصرها[9]. كما أن طرائق تقديمها من خلال الإشارات المقتضبة، أو التفاصيل والجزئيات الدقيقة لها دخل كبير في اختلاف صيغ ضبطها، وإعادة تشكيلها والبحث فيها. كل هذه الاختلافات في تقديم الفضاء في العمل الحكائي، جعل الدارسين يختلفون في معاينة تجليات الفضاء، التي نجدها تختلف باختلاف الأعمال الحكائية. وعندما نعاين تنوع اشتغال الفضاءات الحكائية بحسب التصورات المختلفة، وبحسب الثقافات، يبرز أمامنا بجلاء غنى هذه المقولة وتعقدها الشديد. هكذا أصبحنا نجد أنفسنا أمام تسميات وتنويعات

مهمة في تعيين أنواع الفضاءات: فهناك الفضاء السحري أو الأسطوري، والعجائبي، والواقعي، والطبيعي والاصطناعي، ،، وحتى بصدد الاصطلاح نجد الاختلاف في تحديده. فهناك في الفرنسية مثلا :...: Le décor, le milieu, le lieu, l'espace, le territoire. وفي العربية، نجد توظيفات أحيانا للمكان[10]، وأخرى للفضاء[11]. .

كل هذه الاختلافات تبين لنا فعلا خصوبة هذه المقولة، وتنوعها بتنوع واختلاف طرائق اشتغالها وتوظيفها باعتبارها مسرحا للأحداث، أو موضوعا للفعل. ومن الدراسات المهمة التي أمكنني الاطلاع عليها في هذا المضمار، والتي حاولت الاستفادة من العديد من الإنجازات المهمة على هذا المستوى من جهة، ومحاولة تقديم بويطيقا للفضاء من جهة ثانية، نجد دراسة كيستنر[12] والتي جاءت تحت عنوان: « فضائية الرواية». ينطلق كيستنر من أن تطوير بويطيقا للفضاء في الرواية تنهض على أساس اعتبارين: يكمن أولهما في كون استعمال الفضاء كبناء شكلي في النص، ويبرز الثاني في اعتبار «الفضائية» منهجا نقديا للقراءة. ويحدد «الفضائية» بكونها تتأسس على مفهوم الإيهام الثاني انطلاقا من التقليد الذي تبلور منذ هوراس ولسنج، والقاضي بالتمييز بين فنون زمانية تقوم على التتابع وعدم الارتداد (الموسيقى، الرواية. .) وفنون فضائية (مكانية) تقوم على الآنية والارتداد (الرسم، المعمار، النحت. .). في هذه الفنون الزمانية أو المكانية، يمكن القول إن ما يحضر فيها هو الإيهام الأول. أما الإيهام الثاني كما يسميه كيستنر، فيتأتى من فكرة أن بعض الفنون الزمانية (مثل الرواية) توظف الخصائص الفضائية (الآنية مثلا) لتحقيقها، وتوسعها وتطورها. ويمكن قول الشيء نفسه عن بعض الفنون الفضائية حين يغدو العنصر الزماني بما فيه من تتابع يشكل الإيهام الثاني الزماني . إن الفضائية في زمان الرواية تتحقق بناء على طرائق توظيف خصائص الفضاء مثل الحجم، والنقطة، واللحظة داخل بناء زماني. ويؤسس دراسته للفضائية على قاعدة العديد من الدراسات المتصلة بالفضاء من أفلاطون وكانط واينشتين محاولا الإمساك بالمفاتيح الأساسية من خلال تمييزه بين ثلاثة أنواع من الفضاءات: الهندسي(ص 33) (ويرتبط بعناصر الفضاء الاقليدية)، والاحتمالي، (ص69) (والذي يبرز من خلال علاقة الرواية بالفنون الفضائية، عبر ما يسميه بمعمار الرواية) وأخيرا Genidentic، والذي يتصل بالبعد الوظيفي أو التأويلي، ويصل الزمان بالفضاء في بناء دلالة النص، (ص 134).

4.0.3. انطلاقا من محاولاتنا الاستفادة من أهم الإنجازات في تحليل الفضاء في الأعمال الحكائية، وانطلاقا مما تقدمه لنا السيرة الشعبية، حاولنا الاتصال جهد الإمكان بالتصور العام الذي حددناه سلفا، والذي نسعى من ورائه إلى الكشف عن «حكائية» السيرة الشعبية من خلال مختلف مقولاتها كما حددناها. جعلنا وكدنا عدم الانطلاق من المطابقة

بين الفضاء التخييلي كما يتقدم إليها من خلال السيرة الشعبية، والفضاء الواقعي الذي تسعى السير الشعبية إلى محاولة تجسيده، لأن ذلك يجعلنا نبحث في مدى«صحة» هذا الفضاء أو درجة «واقعيته». هذا النوع من المطابقة لا يعني دراستنا في المستوى الأول. يمكن بعد استكمال التحليل(تحليل مختلف البنيات الفضائية) أن ننتهي إلى إبراز، وتجسيد الرؤيات الفضائية المختلفة، أو المواقف من الفضاء، وهي بالأساس لا تفيد إلا التمثيل الذهني المتخذ من الفضاء، أي فضاء، ولا يعني بأي حال مطابقته للفضاء الجغرافي الخارجي. إن ما يقودنا إلى اتخاذ هذا الموقف ينبع، أولا من التصور السردي العام الذي نأخذ به، من جهة، ومن جهة ثانية لانطلاقنا من أن الفضاء في العمل الحكائي أساسه هو اللغة. لذلك فمهما كانت درجة «واقعيته»، أو حضور مرجعه الخارجي، فإنه يظل تمثيلا ذهنيا للفضاء. ولقد دفعنا هذا إلى عدم الوقوف عند الكشف عن مختلف البنيات الفضائية، ولكن تجاوزنا ذلك إلى البحث في مختلف العلاقات التي تربطها بالزمان والأفعال والفواعل، وفي مختلف الرؤيات والمواقف التي تنهض على أساسها. ولهذا الاعتبار نحينا في استعمالنا ونحن نرصد هذه المقولة مفهوم «المكان»، لأنه يظل يوحي إلى البعد الجغرافي، أو إلى الحيز المحدد، والذي يشكل ديكوراً، أو إطار الأفعال أو الأحداث. وأتفق هنا مع ماذهب إليه حميد لحمداني في تمييزه بين المكان والفضاء(ص62) وخاصة فيما يتصل بعموم مفهوم الفضاء وشموليته، وخصوصية مفهوم المكان، وكونه متضمنا في إطار الفضاء. إن الفضاء أعم من المكان، لأنه يشير إلى ما هو أبعد وأعمق من التحديد الجغرافي، وإن كان أساسيا. إنه يسمح لنا بالبحث في فضاءات تتعدى المحدد والمجسد، لمعانقة التخييلي، والذهني، ومختلف الصور التي تتسع لها مقولة الفضاء. نبدأ أولا بالبحث في فضاء القصة من خلال بنياته كما تتقدم إلينا في السيرة الشعبية. وننتقل بعد ذلك إلى البحث في مختلف العلاقات التي تربط بينها، وتصلها بالمقولات الأخرى، ولا سيما الشخصيات التي نسجل ارتباطها الوثيق بها، لننتهي إلى معاينة بعض العناصر التي تتصل بفضاء النص (المجلس) للكشف عن الرؤيات العامة للبنيات الفضائية المختلفة في علاقتها ليس فقط بالشخصيات داخل السيرة الشعبية، ولكن أيضا كما تتحقق من خلال الراوي والمروي لهم. وبذلك نكون أمام إمكانية استخلاص ما يساعدنا على تشكيل صورة عامة عن «الحكائية» في السيرة الشعبية من خلال بنياتها ووظائفها المختلفة.

4 . 1 . البنيات الفضائية العامة: حدود العالم

4 . 1 . 0 . 1 . البلاد- العباد

ترتبط شخصيات بالفضاء ارتباطا وثيقا. وذلك لأنه إذا كان كل فعل يقوم به فاعل

يجري في الزمان، فإنه يقع كذلك في المكان. بل إن مقولات الفعل والفاعل والزمان لا يمكنها أن تتحرك إلا في المكان الذي يستوعبها ويؤطرها. أتيح لارتباط الزمان بالمكان أن يستقطب الأبحاث والدراسات. وكان من نتاج ذلك ظهور مفهوم «الكرونوطوب» الذي وظفه باختين للبحث في تطور الأعمال الحكائية الغربية، مؤكدا ترابط الزمان والمكان[13]. لكن ارتباط الشخصيات بالفضاء لا يقل أهمية عن الكرونوطوب. ومع ذلك لم يحظ، فيما أعلم، بالأهمية اللازمة والمفترضة[14].

2.0.1.4. إن للفضاء أهمية قصوى في تشكل الفرد وأحاسيسه وانفعالاته منذ مراحله المبكرة. ومن هذا الارتباط يبرز الوعي والإحساس عند الفرد بالانتماء إلى الفضاء المحدد. جسد الجاحظ ذلك في رسالته «الحنين إلى الأوطان» خير تجسيد، حيث يشير إلى أن الإنسان يظل يتصل بوطنه رغم قساوة عيشه، وسوء معاشه، ويرى أن ذلك هو النعيم. من ذلك ما يورده على لسان أعرابي، وقد سئل كيف يتحمل الحياة في هذه الصحراء الحارة بقوله: «قيل لأعرابي: كيف تصنع في البادية إذا اشتد القيظ. وانتعل كل شيء ظله؟ قال: وهل العيش إلا ذاك: يمشي أحدنا ميلا، فيرفض عرقا ثم ينصب عصاه، ويلقي عليها كساءه، ويجلس في فيئه يكتال الريح، فكأنه في إيوان كسرى»[15].

إنه بسبب الارتباط ينسب الأشخاص سواء في العالم الواقعي، أو العوالم التخييلية إلى الفضاءات التي ولدوا فيها، وارتبطوا بها ارتباطا خاصا، فصاروا يميزون في فضاءات أخرى باسم الفضاء الذي انتموا إليه (الفاسي- الغرناطي..). وفي الأدبيات العربية القديمة نجد محاولات عديدة لإبراز التلازم الحاصل بين البلاد والعباد إلى الحد الذي تصبح فيه الفضاءات المختلفة بمناخها وتربتها ومائها محددة لمختلف أنماط سلوك الإنسان، ولمختلف العادات والتقاليد والقيم، بل إن هذه الآثار تمتد إلى الحيوان. ويورد الجاحظ في كتاب البخلاء خبرا طريفا عن أهل مرو، وبخلهم الذي امتد إلى طيورهم، كما يرويه لنا عن ثمامة الذي يقول: «لم أر الديك في بلدة قط إلا وهو لافظ، يأخذ الحبة بمنقاره، ثم يلقطها قدام الدجاجة، إلا ديكة مرو، فإني رأيت ديكة مرو تسلب الدجاج ما في مناقيرها من الحب، قال: فعلمت أن بخلهم شيء **في طبع البلاد**، وفي جواهر الماء، فمن ثم عم جميع حيوانهم»[16].

يتأكد هذا الترابط بين الفضاء والشخصيات فيما بينه القدامى من تأثيرات للبلاد في سكانها حتى صار أناس مختلف المناطق يتميزون عن بعضهم البعض بالميزات الكامنة في البلاد التي ينتمون إليها، على نحو ما يقدمه لنا الثعالبي من أقوال مأثورة أو أمثال تبرز عمق الصلات بين الشخصيات والفضاءات كما نجد في هذه الملفوظات: «يقال: «حكماء يونان، وصاغة حران، وحاكة اليمن، وكتاب السواد، وفعلة سجستان ولصوص طوس، وجرامزة

مرو، وملاحو بخارى، وصناع الصين، ورماة الترك، وقحاب الهند»[17].

وبحسب الانتماء إلى الأمكنة، يميز الناس عن بعضهم البعض، ويمكننا أن نلمس ذلك بجلاء في كتاب القزويني«آثار البلاد، وأخبار العباد»[18]، وفي مثل رسائل الجاحظ: مناقب الترك، وفخر السودان على البيضان، حيث يفسر لنا طباع الترك والسودان بإرجاعها إلى طبيعة الفضاءات التي يعيشون فيها.

3.0.1.4. يبرز لنا هذا التلازم بشكل جلي في السيرة الشعبية. فالفاعل المركزي حيثما وجد يرى نفسه بعيدا عن فضائه، حتى وإن كان الفضاء الجديد يوفر له إمكانات أهم وأفضل مما عليه الأمر في فضائه الأصلي. فهو يتوج ملكا، ويتزوج، ولكنه يظل يتحين الفرص ليعود إلى موطنه. فالأمير حمزة البهلوان عندما يحمله الجني الراعد إلى جبل قاف، يتزوج هناك من الجنية أسمابرى، تحمل منه، وتلد قريشة، وتظل تصنع له مختلف العوائق(سرقة بعض الذخائر- قتل الفرس..) ليبقى في جبل قاف ملكا عظيما، ولكنه يظل دائم الرغبة في الرجوع إلى بلاده (مكة)، يخاصمها، ويخرج وحيدا منعزلا أملا في الوصول، ويحتمل المغامرة على أن يقيم خارج فضائه (سيرة حمزة،م .II. ص 35).

إن كل شخصيات السير الشعبية تمثل هذا الارتباط الوثيق بالفضاء الذي ينتمون إليه. وحدهم بنوهلال تحملوا مشقة التغرب عن بلادهم بعد الجدب الطويل الذي أصابها، وأحال الحياة فيها إلى موت محقق. ولكنهم حين استوطنوا افريقية صارت لهما وطنا، يعز عليهم الافتراق عنه أو مغادرته. ومعنى ذلك أن الفضاء ليس فقط ذلك المحيط الطبيعي الذي تألفه الشخصية، ولكنه أيضا المحيط الحيوي الذي تتحقق فيه كل مطالبها ورغباتها، وهي تتفاعل مع شخصيات أخرى. لذلك لا يصبح الفضاء فقط عالما تتحرك فيه الشخصيات، أو ديكورا يقع في الخلفية لأفعال الفاعلين كما يمكن أن يتقدم إلينا ذلك في العمل المسرحي، ولكنه يغدو كذلك **موضوعا** للفعل. وتقدم لنا كل السير الشعبية هذا البعد على نحو بين، حين يصبح الشوق أو الحنين إلى الفضاء، أو الصراع من أجله، للحصول عليه (فتحه)، وامتلاكه أو استرجاعه لا يختلف نهائيا عن الشوق إلى المرأة (المعشوقة)، أو إلى الفرس، أو الذخيرة، أو الصراع من أجل نيلها (المرأة)، أو افتكاكها بعد تعرضها للسبي، أو السلب أو السرقة (المهرة- الذخيرة). لكل هاته الأسباب لا يبقى الفضاء في السيرة الشعبية «مسرحا للأحداث»، ولكنه فاعل أساسي فيها. وهو في ذلك لا يختلف عن بقية الشخصيات والفواعل: يتوفر على خصائصه ومميزاته وملامحه الذاتية كأي فاعل في السيرة. وإذا كان وضعه يشبه في كثير من الأحوال وضع بعض الشخصيات التي تقع حولها أو بصددها أفعال بعض الشخصيات الأخرى (عبلة- شامة- مهردكار)، فإننا نجد لبعض الفضاءات دورا فاعليا بسبب ما تتوفر عليه من مقومات ذاتية تجعلها تدافع عما فيها، أو

تحصن الأشياء المستهدفة فيها ضد مختلف الطالبين والراغبين (الفضاءات العجائبية).

بل يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك في تشخيص الفضاء بجعله لا يختلف عن باقي الشخصيات: فأثناء الحروب يتعرض للتدمير أو الخراب (القتل النهائي) من قبل الأعداء، فيتركه أصحابه، ويعمرون فضاءً آخر، وحين تتعرض بعض أجزائه للتحطيم، يعامل معاملة الجريح بعد الصلح أو الهدنة، فيعاد بناؤه وترميمه. وفي مختلف الصراعات والحروب يكون آخر من يستسلم هو الفضاء عندما يتم اقتحامه بواسطة الحيل بعد أن تعجز السيوف والنبال، وباستسلامه (امتلاكه) نكون أمام وضع آخر، وبإزاء أفعال جديدة.

4.0.1.4. هذا الترابط الوثيق بين الشخصيات وفضاءاتها يجعل كل بنية شخصية لها بنيتها الفضائية الخاصة، التي لا يحق لأي شخص أن يدخلها، فبالأحرى أن يقيم بها. يبدو لنا هذا بجلاء من خلال قتل الغريب (ذخيرة العجائب. ص 263)، أو افتراس المختلف التركيب (وادي الغيلان- وادي الكلبيين..)، أو حظر الدخول(الأماكن المرصودة). وفي سيرة بني هلال نجدهم في رحلتهم حيثما حلوا، طولبوا بعشر المال... لذلك نجد أن مفهومي«الألفة» و«الغربة» يختزلان لنا بشكل واضح علاقة الشخصية بالفضاء. إذ كلما كانت الشخصية متعلقة بفضائها فهو أليف بالنسبة إليها، وكلما كانت، أوصارت، لاتربطها به أية علاقة، فهي غريبة عنه، وهي في عرف المتصلين به غريبة أيضا.

كل هذه الترابطات بين الشخصية والفضاء تدفعنا، ونحن بصدد تحليل الفضاء في السيرة الشعبية إلى انتهاج السبيل الذي سلكناه في تحليل الشخصيات، لما بينهما من تلازم. نبدأ بالبنيات الفضائية العامة التي تستوعبها السير الشعبية كلها، ثم ننتقل تدريجيا إلى البنيات الفضائية الخاصة، وننظر في مختلف العلاقات التي تصل بين هذه الفضاءات من جهة اختلاف بعضها عن بعض، واشتراكها من حيث العلاقات التي تربط بينها وبين مختلف البنيات الأخرى (الشخصية والزمانية)، بهدف استخلاص ما يمكن أن يساعدنا على تشكيل صورة كلية عن مختلف البنيات والعلاقات والوظائف.

1.1.4. البنيات الفضائية العامة

0.1.1.4. يمكننا في البداية، أن نميز بين ثلاث بنيات فضائية عامة يختلف بعضها عن بعض من جهات، ويشترك معها في صفات أخرى. وللوقوف على عناصر الائتلاف والاختلاف لا بد لنا من تحليل كل بنية على حدة بهدف ملامسة مختلف مكوناتها وحيثياتها. هذه البنيات الثلاث هي: المرجعية والتخييلية والعجائبية.

1.1.1.4. الفضاءات المرجعية: نقصد بالفضاءات المرجعية كل الفضاءات التي يمكننا العثور على موقع معين لها إما في الواقع، أو في أحد المصنفات الجغرافية أو

التاريخية القديمة. وبما أن السيرة الشعبية، كما نتبين ذلك، تسعى لتحقيق نوع من المطابقة مع الواقع الذي ترصده، أو لتجسيد «آثار» ذلك الواقع في المتخيلة أو الوجدان، كان لابد من أن تزخر بالفضاءات المرجعية. ومرجعية هذه الفضاءات لا يمكن أن تتحدد لنا إلا من خلال «الاسم» الذي تحمله وتتميز به. ولا عبرة هنا بـ «الرسم» أو الموقع الجغرافي الذي لا يحفل به الراوي الشعبي كما يفعل الجغرافي أو الرحالة. وإلى جانب «الاسم» يمكن أن نعثر على إحدى «صفات» الفضاء التي يتميز بها، وتصبح بذلك معينة لهويته واختلافه عن غيره. لذلك يمكن الانطلاق من «الاسم» و«الصفة» لتحديد مرجعية هذه الفضاءات.

أ. الاسم: تزخر السير الشعبية بأسماء الفضاءات المرجعية الخالية (المندثرة) أو الباقية (الممتدة). بل يمكننا أن نذهب، ولا نغالي، إلى أن الراوي الشعبي استثمر كل أسماء الفضاءات التي يعرف في حدود المعارف الجغرافية التي كانت متوفرة لديه، ووظفها مجتمعة أو مفترقة في مختلف النصوص السيرية، وجعل شخصياته، ولاسيما العوامل الثلاثة (الصاحب- القرين - الخصم) يرحلون إليها، بحثا عن شيء أو تنفيذا لمهمة (الصاحب- القرين) أو طلبا لملجأ عندما تشتد المطاردة (الخصم). هكذا نجد الفاعل المركزي (الصاحب) الرحالة الجوال لم يترك فضاء إلا واقتحمه بواسطة فرسه العجيب، أو على كاهل أعْتَى الجن وأسرعهم، طائعا أو مكرها. تختلف هذه الفضاءات المرجعية باختلاف مسافاتها ومساحاتها بما هي فضاءات كلية، وبما تتضمنه من فضاءات جزئية. لذلك نجد السيرة تقدم لنا أسماء البلدان الكبرى، وما تستوعبه من ممالك أو مدن أو جزائر وجبال وبحار...

أ.1. فضاءات كلية: تتسع السير لبلاد العرب والفرس والروم والفرنجة والحبشة والسود وبلاد الغرب والأندلس والهند والصين. ونتعرف في نطاق هذه الجغرافيا على أهم الوديان، والجزر والجبال والمحيطات: أي على العمران والخراب. ومعنى ذلك أن «حدود العالم» كما كانت متصورة في العصور الوسطى نجدها مقدمة إلينا من خلال أهم الأسماء والعلامات. فالفاعل المركزي يصل غربا حتى المحيط الأطلسي، وشرقا يوغل حتى جزر الواق الواق، بل إنه يقف على جبال قاف (آخر الدنيا)، كما أنه يتوغل شمالا إلى أقصى بلاد الروم والفرنجة، وجنوبا إلى آخر العمران في بلاد الحبشة والسودان. بل إنه يصل إلى العديد من الفضاءات الخراب التي لم تصلها قط أقدام الإنس، كما سنلاحظ في الفضاءات التخييلية.

أ.2. فضاءات جزئية: وتبدو من خلال ما تتضمنه الفضاءات الكلية من فضاءات تبرز على شكل ممالك أو مدن تابعة لها مثل: خراسان- الحيرة- بغداد- سرنديب- يثرب- طنجة- القسطنطينية- مصر- آمد- ميافارقين- ملطية- دمشق- العريش...

إن ذكر أسماء المدن والقرى والأديرة ومختلف الفضاءات الجزئية الموجودة ضمن حدود الفضاءات الكلية لاتخلو منه سيرة من السير. بل إننا داخل هذه الفضاءات الجزئية نجد ذكرا لفضاءات أخص (القصور- الأزقة- الحارات. . .) ولاسيما في الظاهر بيبرس وذات الهمة وعلي الزئبق، حيث نتعرف على بعض الفضاءات الخاصة التي ماتزال موجودة إلى الآن (القرافة- الأزهر- قلعة الجبل- الحسينية- بولاق- مزارات بعض الأولياء والصالحين. . .) ويستدل بعض الدارسين على «مكان» تأليف السيرة، والانتماء الجغرافي للمؤلف من خلال ذكره لهذه الفضاءات الخاصة الدالة على معرفته العميقة بها[19].

تتعدد الفضاءات الجزئية والخاصة في مختلف السير، ونعاين من خلال توظيف الراوي إياها أن جل الأفعال التي تقوم بها الشخصيات تتصل اتصالا وثيقا بالواقع من جهة. ويوحي ذلك من جهة ثانية إلى كون الشخصيات التي تضطلع بها مرجعية. ويؤكد لنا هذا الترابط بينهما.

ب. الصفات: إذا كانت بعض الفضاءات تعرف بأسمائها الخاصة، فهناك فضاءات تقدم إلينا بصفاتها الدالة عليها، وتعرف بنسبة شيء ما دال على خصوصيتها. أي أن الفضاء يسمى بنوع شخصياته. وفي هذا النطاق نلاحظ أن بعض الفضاءات تنسب إلى آدميين(جزيرة النساء- مدينة الرجال)، وأخريات إلى حيوانات (مدينة البق- مدينة النعام- مدينة الدجاج. . .)، أو إلى مخلوقات مركبة (وادي الغيلان- جزيرة الكلبيين- مدينة العمالقة. . .) وفي هذه النسبة نتبين بوضوح صفة الشخصيات التي تشغل حيز هذا الفضاء، الشيء الذي يشي بخصوصيتها وفرادتها التي توحي إلى طابعها العجائبي الذي يميزها عن الفضاءات الأخرى. ونحن إذ نضعها هنا في سياق الحديث عن الفضاءات المرجعية، فذلك لكوننا نجد لبعضها ذكرا في مختلف المراجع الجغرافية والتاريخية العربية وفي كتب العجائب. فمثلا «مدينة النساء» وهي المدينة التي لا يوجد بها ذكر، يرحل إليها الملك سيف بن ذي يزن لاسترجاع زوجته منية النفوس، وتفسر لنا السيرة أسباب تحول هذه المدينة إلى مدينة خاصة بالنساء. وحين نعود إلى بعض كتب الجغرافيا والعجائب[20] نجد اختلافات بينة في تحديد موقعها وأسباب تشكلها. ويمكن قول الشيء نفسه عن باقي المدن المشابهة حيث يتداخل المرجعي والعجائبي بصورة تامة وواضحة[21].

يمكن أن نسجل من خلال الفضاءات المرجعية بأسمائها وصفاتها الترابط الحاصل بين الشخصيات والفضاءات: ذلك لأن الاسم أو الصفة الذي يطلق على الفضاء غالبا ما يكون لشخصية من الشخصيات، ونجد العديد من أسماء المدن في سيرة سيف بن ذي يزن، على سبيل المثال كيف أنها أسماء شخصيات عاصرت الملك سيفا: يثرب- مصر- بئر إخميم، بئر عاقلة- دمنهور- بولاق- فارساكور- فوة. . . وصلة اسم الشخصية بفضاء محدد تفسير

لتأسيس بعض المدن وميلادها. وهذه الخصوصية تضاف إلى ما لاحظناه بخصوص الفضاء في السيرة. حيث نجدها لا تكتفي باتخاذه «مسرحا»، ولكنها وهي تربطه بشخصية من شخصيات السيرة تبين لنا زمن تشكله، وأسباب تسميته. وإذا كان الفضاء قديما، فهي تقدمه لنا، كما تقدم أية شخصية بمجرد دخولها واقع الحكي. ومثل هذه الصيغة الممهدة للحديث عن «القسطنطينية»: «فلا ترجعوا عن بلاد الروم حتى تضربوا خيامكم على باب القسطنطينية (. . . .) وسترونه بلدا عجيبا لأن القسطنطينية بناها الحكيم قسطنطين، وأقام في بناها إلى أن مات. . .» (سيرة ذات الهمة م. I. ص 278)، يلجأ إليها الراوي مرارا للحديث عن أصل المدينة، وأسباب نشأتها، أو حتى خرابها (إذا كانت عامرة في زمن ما): (بعض جزر واق الواق). أو كانت وراء تأسيسها وخرابها قصة معروفة (البئر المعطلة- القصر المشيد- بابل. . .). وكثيرا كذلك ما نجد مثل هذه الصيغة المرجعية الدالة على استمرار وجود الفضاء إلى الآن: «ثم إن الأمير(بيبرس) أجاب الأستاذ (علي المليجي) إلى ذلك، وأرسل المهندسين والبنائين، وشرع في المقام والمسجد العظيم **الموجود إلى الآن**» (سيرة الظاهر م. I. ص 557) .

يتبين لنا بوضوح أن الفضاءات المرجعية سواء من خلال أسمائها أو صفاتها توظف باعتبارها فضاءات واقعية لها تاريخها (زمن نشأتها)، وأسباب تأسيسها، وارتباطها بشخصية لها وجودها التاريخي والواقعي. وتبعا لذلك فإن وجودها ومصيرها مرتبط ارتباطا وثيقا بوجود ومصائر مختلف الشخصيات التي تتواجد في مختلف السير، وتتخذ تلك الفضاءات بوجه عام طابع العالم الذي تتحرك فيه الشخصيات، أو الموضوع الذي تتفاعل فيه فيما بينها بسببه. ويمكننا الرجوع إلى البحث في هذه العلاقة التفاعلية بين الشّخصيات والفضاءات المرجعية على نحو خاص، لأنها تمثل الفضاء- الموضوع بالنسبة لمختلف البنيات الشخصية الأساسية في السيرة الشعبية.

4.1.1.2. الفضاءات التخييلية: نقصد بالفضاءات التخييلية مختلف الفضاءات التي يصعب الذهاب إلى تأكيد مرجعية محددة لها سواء من حيث اسمها الذي به تتميز، أو صفتها التي تنعت بها. ولكي نميزها عن العجائبية، على ما بينهما من وشائج، فهي غير ذات خصائص متميزة، أو قصة معروفة، أو مشاكلة لبعض الفضاءات العجائبية. لذلك نجدها أقرب، من جهة محددة، إلى الفضاءات المرجعية، وتتصف ببعض صفاتها، لكنها غير قابلة لأن تحدد مرجعيا. وحين يلجأ الراوي إلى اختلاقها، فإن ذلك، عادة ما يكون، استجابة لضرورة حكائية معينة، فيختلق الفضاء لتجري فيه أحداث موازية، لأحداث أو أفعال أساسية تجري في فضاء مرجعي محدد (واد، غابة موحشة، دير مهجور، قصر معزول تقيم به ملكة أو أميرة، ، ،). وهذا التنويع مكن الراوي من استغلال مختلف أفعال

شخصياته، وجعله إياها جارية في فضاء محدد. ولما كان من الصعب اعتماد مرجعية مختلف الفضاءات أو واقعيتها، كان من الممكن اعتبار بعدها التخييلي، لا سيما إذا كان الراوي يكتفي بوصفها بأوصاف عامة، دون تحديد اسمها على نحو ما أشرنا. لذلك ندخل ضمن هذه الفضاءات التخييلية مختلف الفضاءات التي لا توحي من حيث اسمها أو صفتها إلى فضاء معروف. سواء كانت ذات صفات عامة، وغير معينة، أو تقصد الراوي إعطاءها اسما لا يمكن أن يوحي إلا إلى بعدها التخييلي. ولما كان هذا النوع موجودا في كل السير، يمكننا التمثيل له من خلال سيرة سيف التيجان التي نجد الراوي يخصها بالأسماء التخييلية الواضحة. هذا البعد الذي امتد كذلك إلى أسماء الشخصيات، وجعلنا سواء أمام أسماء الفضاءات أو الشخصيات بصدد معاينة البعد التخييلي بوضوح على نحو ما نلاحظ من خلال هذه الأسماء المركبة:

- شخصيات: سيف التيجان- صاعقة الحروب- عامر الفلا- سيف الصوارم- كاشف الغمرات- نائلة الحروب- فاضحة الجمال- أسد الغابة بن مبيد الرقاب...

- فضاءات : أرض الباسقات- مدينة الرعد أو قصور الطلامس- مدينة أرض العجائب وقصور الذهب- وادي الحدائق- جزائر الياقوت- أرض البلاط- أرض النار...

يتضح لنا فعلا من خلال هذه الأسماء والنعوت أننا أمام فضاءات لا يمكن إلا أن تكون من صنع خيال الراوي. قد نجد في هذه الفضاءات بعض مقومات الفضاءات المرجعية، أو قام الراوي بتشكيلها بناء على مرجعية محددة، لكن طريقة توظيف الأسماء والصفات على طول النص لا يمكن إلا أن يبين لنا كون الراوي يقصد استعمالا مخالفا للفضاءات المرجعية. ويمكن تبيين هذا أيضا من خلال جعله فضاءات أخرى ذات بعد تخييلي واضح، وإن كانت تبدو لنا بملامح عجائبية ومختلفة، كما نجد في وصف الراوي لجزيرة الجوهر والبحر الأخضر: إنها جزيرة في نهاية الأرض، وتشرف على عوالم أخرى: «وهذه الجزيرة هي جزيرة الجوهر، والبحر الأخضر،،، لأن فيها عجائب مختلفات: تفتح كل ليلة أبواب السماء من جهة هذا المكان، وتنزل ملائكة الرحمن يتصرفون في الأكوان. وهذا النور الذي تراه بين يديك يظهر، فبينك وبينه مسيرة ستة أشهر، وهو دائرة بهذا المكان. ومن بعده الظلمة دائر بالدنيا، وجبل قاف دائر حول الظلمة. وهو مستدير مثل الحلقة على كل الأشياء والبحار والأنهار، والسماء متركبة عليه،،، ومن خلفه خلق لا هم من الإنس.ولا من الجن وعددهم لا يعلمه إلا الله تعالى..» (سيرة سيف بن ذي يزن، م.2. ص180).

فهذا الفضاء يأتي في نهاية العالم، وهو متصل بعالم آخر تسكنه عوالم أخرى(لا من الإنس ولا من الجن). ويبدو البعد التخييلي جليا في طريقة تشكيله، وتحديد موقعه، إذ نجده مخالفا لمختلف الفضاءات المرجعية أو العجائبية وإن كان يتداخل معها. وفي تقديم

هذا النوع من الفضاءات تجسيد لرغبة الراوي في جعل شخصياته (الملك سيف خصوصا) يطل على مختلف الفضاءات. ولولا أرميش المخالف الذي أوصله إلى هذا الفضاء عن غير قصد لما كان يصله أبدا. ويفسر سيف ذلك متعجبا: «ففرح الملك سيف بذلك، وتعجب كيف أن أرميش المخالف أوصله إلى هذا المكان ليرى هذه الأشياء». (سيرة سيف. م2. ص179). ومن خلال رؤية الفاعل المركزي لهذه الفضاءات نراها من خلاله باعتبارنا متلقين ونتبين خصوصياتها.

إن الحاجة الحكائية إلى جعل أي حدث تقوم به شخصية يجري في فضاء معين دفع الراوي إلى تنويع فضاءاته، وإعطائها سمات تتميز بالتعدد والاختلاف. ويبدو لنا هذا جليا في بعض الفضاءات التي ندرجها ضمن التخييلية لأن الراوي جعلها ذات طوابع خاصة، وبصورة موحدة (مسكوكة)، وكلما احتاج إليها للضرورة الحكائية المنوه بها، استدعاها ليقدمها إلينا ممثلة لخلفية حكائية خاصة. وهي تأتي لتحقيق الغايات التي ينشدها الراوي في علاقته بالمروي له. هذا النوع من الفضاءات التخييلية ذو طابع استنساخي بيِّن لأن الراوي يوظفه بتواتر في عدة مقاطع من أي سيرة إلى حد أنه يصبح ممثلا للحوافز أو المحددات الحكائية المختلفة، ويمكننا تجسيده من خلال الفضاءات التالية:

أ. **الفضاء الوردي**: إنه فضاء جميل يحمله الراوي بكل الصور الجمالية الطبيعية التي تختزنها الذاكرة. وهو أشبه ما يكون بالبطاقة (الكارت البوسطال) التي تمثل المنظر الطبيعي الذي يستمد أهم مقوماته من فضاء الجنة. لذلك نجده يتصل بالبساتين أو الحقول الطبيعية. لنستمع إلى الراوي: «حتى أشرفوا على واد أخضر نضير، أشجاره مورقة باسقة، وأنهاره دافقة، وأطياره ناطقة، تسبح من له العزة والبقاء، والغزلان على حافته متسابقة. وفيه من كل شيء اثنان: مثل القطا والسمان، والفاخت والكروان، والهزار على رؤوس الأغصان. والزهر في أرضه مثل الورد والريحان، والياسمين والأقحوان، والقرنفل والزعفران وشقائق النعمان. الأغصان تدلت عروقها مما عليها من الأثمار كأنها قناديل للنظار، مثل تفاح تهلب، وخوخ معجب، وعنب مكعب وتين مكتب ونارنج مجنب وأترج مشعب. والماء يتكوثر، والطواويس تتجلى وتتبختر. **وذلك الوادي كأنه جنة من الجنان...**» (سيرة عنتر، م.2. ص32-31).

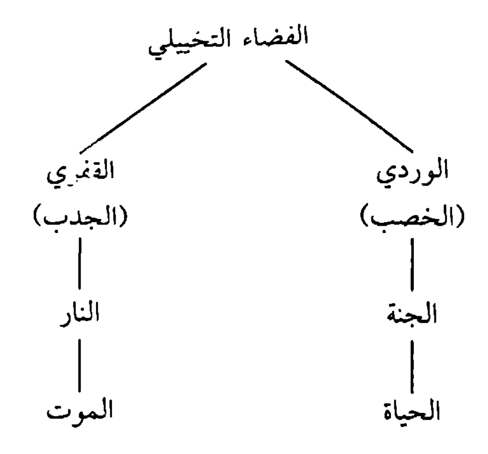
وفي سيرة الملك سيف نجد أنفسنا أمام الفضاء الوردي نفسه، وطريقة تقديمه: «ومازالوا سائرين في البراري والقفار الليل والنهار حتى وقعوا في أرض خضرة، وعيون جارية منحدرة. فتعجب ذو يزن من تلك الأرض النقية البيضاء الكافورية، وفيها واد من الأدوية الحسان قد زخرف بزخاريف الجنان، وفضله على جميع الأودية الملك الديان، وهو ذو روح وريحان. وروضة وبستان، وأدواح وغيطان وفنون وأفنان، وجداول حسان،

كأنهن متن حسام يمان مجرد من غمده أو ثعبان بسلخ من جلده، يفيض ماؤه فيضانا، وسواقيه، وأشجاره باسقة، وأطياره ناطقة، تسبح من له العزة والبقاء. يتضاحك الزهر من جنباته، وتعبق نفحات المسك من حافته، وقد اجتمع فيه من الطيور البلبل والشحرور والزرزور، والقمري والحمام والكركي والهزار والصقور والشواهين والجوارح والفواهد، وطيور البحر، والنسور العادية، ووحش البرية والغربان النوحية، والحمائم الأهلية، وتلك الأطيار تسبح على منابر الأفنان الملك الريان، وذلك الوادي كأنه روضة من رياض الجنان، وهو كما قال الشاعر...» سيرة سيف، م.1. ص13.

تتعدد هذه الفضاءات الوردية، وتأتي كخلفية للأحداث لتنقلنا من فضاء إلى آخر. وغالبا ما يتم دخول هذا النوع من الفضاءات بعد معاناة، أو رحلة شاقة. ويسهم هذا التنويع في تحويل مجرى الحكي، وتحديد مسار الأحداث بطريقة تقوم على التحول والتغير. ويكاد يتوازى هذا الفضاء الوردي مع مقابله، أو نقيضه الذي يختلف عنه والذي نسميه الفضاء القفري (القفر).

ب. **الفضاء القفري**: إذا كان الفضاء الوردي يدخل نوعا من البهجة في نفس الشخصيات والمتلقين، فإن الفضاء القفري على العكس يجلب الدهشة، ويخلق الهلع، ويولد العوالم الممكنة القائمة على ترقب الفزع والهلاك، وحصول ما يستفز الحزن والقلق. يقول الراوي متحدثا عن ذات الهمة: «فلم تزل سائرة ساعة. ووقفت في أرض وعرة مقفرة، ليس فيها حس حسيس، ولا أنس أنيس، خلاف جند إبليس، معاملها دائرة، وطرقاتها طامسة، وسكانها الجان والحيات والأفاعي، وما فيها من يجيب الداعي. تفزع الجن من عرصاتها، ولايسكنون أبدا في جنباتها...» (سيرة الأميرة ذات الهمة، م.2. ص325). ونفس تقديم هذا الفضاء نجده في سيرة سيف التيجان: «...وإذا به أصبح في صحراء سوداء، قد كثرت رمالها، وقلت ثمارها، ونشفت مياهها، وقل نباتها، ليس فيها مسلك للأوطان ولا مورد للعطشان، ولا فيها أنس ولا أنيس، ولا حس ولا حسيس..»(سيرة التيجان ص 75).

إن الفضاءين مختلفان نظرا لما يولدانه من آثار في نفوس الشخصيات والمتلقين. وهما يتناوبان في مجرى الحكي، لكن الراوي يخرق عادة هذه التوقعات، إذ داخل الفضاء الوردي يتولد نقيضه بحدوث تحول يشي بالفزع أو الهلع، ونفس الشيء يمكن أن نلاحظه بالنسبة للفضاء القفري. ذلك لأن للراوي مهارة فائقة في تقديم الفضاءات، واصطناع الأحداث. ولا يسعفنا المجال لتقديم الأمثلة (وهي كثيرة) الدالة على ذلك. ويمكن تجسيد هذين الفضاءين التخييليين من خلال الشكل التالي:



ج. **فضاء المعارك**: كما يتفنن الراوي في تنويع الفضاءات وتصويرها، يتفنن كذلك في جعلها عديدة ومتواترة. وفي تقديم مختلف هذه الفضاءات التخييلية (رغم بعدها الواقعي) نجده يعتمد صيغا ثابتة ومتكررة بصورة متشابهة، ودائما لخلق الأثر نفسه في المتلقي. وإذا كان الفضاء الوردي تغلب عليه الألوان الطبيعية، والقفري يغلب عليه اللون الأسود والأصفر، نجد فضاء المعارك مضمخا بالأحمر. إن ساحة المعركة تتحول إلى فضاء أثير لدى الراوي، فيطنب في وصف هذا الفضاء وقد احتقن بالشخصيات المتصارعة والمتحاربة. يقول راوي سيرة عنتر في هذا الفضاء: «.. ولما أن وقعت العين على العين، وارتفع الصياح من الجانبين، ومن شدة ما جرى بينهم من الحنق، والغيظ والقلق، ما فيهم إلا من حمل وزعق، وتنافرت الخيل، وصالت وبرزت الرجال، والتصلت وشرعت في القتال. وتصادمت، وشربت الفرسان كؤوس الموت. ودام الضرب وزاد الكرب، واختلطت المراكب، واختلقت القواضب وعزت المطالب، وبل العرق اللحي والشوارب، وأنكر القرائب القرائب وسكر من كأس الهياج كل شارب، وطنب سرادق بغبار على المشارق والمغارب(. . .) ومازال الأمر كذلك حتى اشتعلت نيران الهياج في جوانب أطراف العجاج، واسود النهار بعد الضياء والابتهاج حتى صار مثل الليل الداج. وسالت الدماء من الأوداج، وانشقت الأرض أحسن من شق الديباج وزاد الكياد واللجاج، وبطل العتب والاحتياج، وامتلأ البر بالويل والانزعاج. .»(سيرة عنترة. م.3. ص119- 120).

إننا نجد أنفسنا هنا بجلاء أمام فضاء المعركة حيث تلعب اللغة دورا مهما في تجسيد هذا الفضاء. وهذه الصورة نظير مثيلاتها في الفضاءات التخييلية الأخرى التي تتقدم إلينا من خلال صور شبه ثابتة ومسكوكة من الأوصاف والنعوت مع توظيف صريح للسجع ومختلف المحسنات البديعية التي تضفي عليها طابعا خاصا يوازي خصوصية الفضاء المقدم إلينا بكثير من الحماس والتوتر والانفعال.

د. **الفضاء المتخيل**: يظل لمختلف الفضاءات في العالم الحكائي بعد تخييلي، حتى وإن كانت واقعية، لأنها جميعا وليدة المتخيلة، وهي بذلك تنتسب بصورة أو بأخرى إلى المتخيل العام والمشترك. وحين نسم هذا النوع الرابع من الفضاءات التخييلية بالفضاء المتخيل، فذلك لأن مختلف الفضاءات لها بشكل أو بآخر موقع محدد يمكن أن تحدد في نطاقه، ضمن حدود العالم المتعارف عليه. لكن هذا النوع غير قابل لذلك، وذلك لانتمائه إلى العالم الآخر .

د.1. فضاء العالم الآخر: إنه فضاء ما بعد الموت: الجنة والنار والآخرة. لكن هذا الفضاء يظل يشكل حضورا أساسيا في السيرة الشعبية بناء على متخيل يربط بين العوالم الفضائية، ويصل بينها بصلات عديدة. إذ يغدو العالم الأخروي أساس العالم الدنيوي. ويبرز هذا من خلال إقامة روابط مادية وجودية بين فضاء هذا العالم والعالم الآخر، وتتجلى لنا بالخصوص من خلال صخرة الأنهار الأربعة (ذخيرة العجائب. ص 51). فهذه الصخرة من «الياقوت الأحمر، ولها لمعان يأخذ بالبصر». وهي قرب قبة يجري الماء منها، وهو «أبيض من اللبن وأحلى من العسل... وهو يخرج من أربعة جوانب تلك القبة. فمنها نهران إذا خرجا من القبة، يغوران تحت الأرض. ونهران ظاهران» وعندما سأل الملك سيف عن هذه الأنهار أجابته عاقصة: «أما النهران الظاهران فهما سيحون وجيحون... وأما الغائران الباطنان فأحدهما الفرات، وأما الثاني فاسمه النيل، وهو الذي سيجري على يديك..»(ص52).

إن هذه الأنهار الأربعة كما يبدو وبجلاء من أنهار الجنة كما تؤكد ذلك مختلف الأدبيات العربية الاسلامية[22]. ويبين هذا أن بعض العوالم الفضائية الموجودة في العالم الأرضي تشكل جزءا من فضاء العالم الآخر. وبعض سمات فضاء هذا العالم الآخر (الجنة) أو (النار) تحضر بجلاء من خلال تقديم الفضاءات الوردية أو القفرية. بل إن اجتماع العديد من عناصر الفضاءات الوردية (طيور- نبات...) لا يمكنها أن تجتمع إلا في فضاء العالم الآخر(الجنة)، وهي حين تستحضر في الفضاءات الوردية الجميلة فلتأكيد صلتها بالعالم الآخر، والإيحاء به من خلال تقديمه في العالم الأرضي.

هذا الفضاء المتخيل كما يبدو لنا من خلال استعارة بعض مقوماته، وإضفائها على بعض الفضاءات التخييلية، أو من خلال إقامة روابط بين فضاء العالم الأرضي والعالم الآخر، نجده يتجسد أمامنا أيضا بواسطة اللغة، شأنه في ذلك شأن الفضاءات التخييلية الأخرى. نقصد بذلك أن حضوره في الاستعمال اللغوي يحتل مكانة خاصة، من ذلك ما يبرز من خلال الدعاء ل/أو على الفارس المقتول. فإذا كان المقتول من غير المسلمين تتكرر بشأنه مثل هذه الصيغة: «وعجل الله بروحه إلى النار وبئس القرار». أما إذا كان مسلما

يدعى له بنقيض ذلك، وبأنه مات شهيدا في سبيل الله، وأن الجنة مثواه.

ويستعير الراوي من متخيله ما يضفيه على الأمم الأخرى، فيجعلهم يدعون بالطريقة نفسها، فيقدمها لنا بطريقة لا تخلو من ازدراء وسخرية. فالمجوس(عبدة النار) يدعون بهذه الصيغة التي تبدو من خلال مخاطبة كسرى لوزيره بختك، وكان قد غضب عليه: «لا برحت **روح أبيك من مغائر الثلج، وغضبت عليها النار. . .**» (سيرة حمزة، م. I . ص 275). لكن بختك يؤكد دعاء الملك عليه، وليطمئن باله يدعو على نفسه بالدعاء نفسه: «وإذا لم يتم ذلك **بردت الثلوج أرواح آبائي وأجدادي، وحرمت القيام في النارذات الشرار**» (سيرة حمزة، م. I. ص 275). إنه دعاء لا يخلو من سخرية من منظور المسلمين الذين يخافون عذاب النار.

وفي سيرة ذات الهمة يقول الشيخ العلوي وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: «واعلمي أنه ضربني طير يدي من الزند، فرأيت تحت سيف الرومي جارية عليها تاج من الذهب الأحمر، لو أقبلت بوجهها على أهل الدنيا لأغنتهم عن الشمس والقمر، وهي تقول لي: ارفع رأسك فهذه الجنة. ولما ضربني الضربة الثانية فوقعت إلى الأرض، فرأيت قبة نزلت من السماء بسلاسل ذهب، والقبة من الزمرد الأخضر، وفيها أولادي ثابت وظاهر وهما يقولان: العجل! العجل يا أبتاه فهذا الكأس إذا شربت منه، فلا تظمأ أبدا. .» (سيرة ذات الهمة، م. I. ص 836-837).

نعاين أن حضور هذا الفضاء المتخيل، والمستمد من العالم الآخر يتجسد أمامنا بجلاء من خلال العديد من الصفات: الحور العين- الكأس التي لا يظمأ شاربها أبدا ـ عيون الماء الجارية. . وحين يحضر بهذه الصيغ لدى المسلمين، فهو يقدم إلينا بصور متشابهة تطابق الاعتقاد الذي يوجد عليهم القوم سواء كان مجوسا أو مسيحيين أو من الذين يعتقدون في طوطم معين. ويدل هذا على أن الفضاء المتخيل يظل يشكل جزءا أساسيا من التصور العام للفضاء، وهو لا يختلف عن بقية الفضاءات المرجعية، أو التخييلية الأخرى كما تقدمها لنا السيرة الشعبية. بل يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك، إلى اعتبار أن المسافة بين الفضاء الأرضي، وفضاء العالم الآخر واهية جدا. إنها المسافة القائمة بين الحياة والموت، ومثال الشيخ العلوي دال على ذلك دلالة قوية.

د.2. فضاء الحلم: لا يختلف فضاء الحلم عن فضاء العالم الآخر، سواء من حيث الطبيعة أو المسافة. فالموت هناك يقابله النوم هنا، وكلاهما يقابل الحياة أو اليقظة. وإذا كان فضاء العالم الآخر يحدد ما سيكون عليه الشخص بعد موته (الشيخ العلوي مثلا)، فإن فضاء الحلم أو الرؤيا، استعارة للفضاء المحتمل الذي سيكون فيه الشخص بعد يقظته في زمان ما (قريب - بعيد)، إن للفضاءين معا بعد استباقي قابل للتحقق هنا أو هناك، لنقرأ

هذا المقطع من سيرة حمزة البهلوان ليبرز أمامنا طابع فضاء الرؤيا، وعلاقته الاستعارية بالفضاء «المعيش»: « رأيت نفسي جالسا في إيواني هذا على سريري الخاص،،، وإذ قدم إلي مائدة من الذهب عليها صحن من العاج،،، وداخل الصحن وزة كبيرة مقلوة بالسمن،، وإذا بكلب هائل المنظر قصير القوائم كبير الرأس،، تقدم من الوزة فأخذها،، وأراد الخروج من إيواني،،، ومن ثم رأيت أسدا عظيما قد دخل من الباب قبل أن يخرج الكلب منه، وحالما وصل إليه، ضربه، فألقاه ميتا، وتناول الوزة من فمه وأعادها إلي دون أن يلحق بها ما أكرهه. . .» (سيرة حمزة، م. ص 3 ـ 4).

نلاحظ أننا في فضاء الحلم هنا أمام الفضاء الواقعي نفسه: إيوان- سرير الملك - المائدة- باب الإيوان. وأمام شخصيات حيوانية: كلب، أسد. إن فضاء الحلم يستعير مكوناته من فضاء الواقع، غير أن دلالاته مختلفة. وعندما يفسر بزر جمهر عوالم الحلم نتبين أن : المائدة هي عاصمة الملك، وأن الصحن والوزة هما الخزينة.

ما يجمع بين هذه الفضاءات الأربعة وما تضمه من أنواع، ويضفي عليها البعد التخييلي كونها تلتقي في أن الراوي يقدمها لنا في خلفية الأحداث ويحافظ لكل منها على لغته الخاصة الثابتة والمسكوكة. ويجعل هذا منها لحظات لتوقيف السرد (الوقف)، والدخول إلى عالم هذه الفضاءات المتميز بألوانه الزاهية أو القاتمة. إنها بمثابة الديكور أو الحافز، الذي يقدمه الراوي، ريثما يعود مرة أخرى إلى الحكي. ولعل المتلقين كانوا يميلون كثيرا إلى هذا النوع من الفضاءات التي كانت تتكرر وتتواتر، وبالأخص فضاء المعارك والفضاء الوردي. وكان الراوي كثيرا ما يضمن تقديم هذه الفضاءات أبياتا، أو شذرات شعرية مناسبة تساهم في إضفاء مسحة خاصة على تلك الفضاءات. وهذه أهم ميزة تختلف بها هذه الفضاءات التخييلية عن نظيراتها المرجعية أو العجائبية، على ما بينها من ائتلاف. ذلك لأنها علاوة على دورها في الحكي، تمثل الفضاء المرغوب فيه، والمفتقد لذلك نجد أهم مواصفاتها تتجسد في الماء والخصب أو فضاء الجنة. كما أن فضاء المعارك كان مطلوبا، وتفيد كل الدراسات التي نقلت لنا إشارات عن تلقي السير، أن المتلقين كانوا يتحمسون لفضاءات المعارك ووصفها. ولقد انتبه كابلر إلى قيمة هذه الفضاءات الوردية في الليالي فقارنها بنظيراتها في حكايات العصور الوسطى في أوروبا[23].

4 . 1 . 1 . 3. الفضاءات العجائبية: كما تنهض أفعال الفواعل على أساس الفضاءات «المرجعية» والتخييلية بأنواعها تتحقق كذلك داخل الفضاءات العجائبية. وحين نسم هذه الفضاءات ببعدها العجائبي فلأننا ننطلق من طبيعة تركيبها المخالف للفضاءات المرجعية أو الواقعية الأليفة، وإلا فالعديد من هذه الفضاءات له طابع واقعي أو مرجعي ما. ذلك لأن عجائبية الفضاء تتحدد من زاوية الرؤية التي نتخذها لمعاينته[24].

تزخر مختلف السير بهذا النوع من الفضاءات، لأن مجال الأفعال الحكائية يتسع لمختلف الفضاءات، وحتى الفواعل يتحركون في شتى أنحاء المعمور. وفي شساعة الفضاء هاته يتم الانتقال من المركز إلى المحيط، ومن الأليف إلى الغريب، ومن الواقعي إلى العجائبي. ويشي ترابط البلاد بالعباد إلى أن أنواع البلاد تتعدد بتعدد أنواع العباد. ولما كان من بين العباد من لهم مقومات عجائبية (الغيلان - الكلبيون. . .) كانت بلادهم مطابقة لهم كما نجد مثلا مع العماليق: فبيوتهم التي يأوون إليها مخالفة لبيوت غيرهم الذين يبدون لهم ممسوخات. يقول الراوي بصدد دخول الملك سيف إلى بيت العروس العملاقة التي تزوجها: «ونظر إلى رأسها فإذا هو يلامس سقف المكان، وكانت تلك الخلوة مرتفعة كأنها مئذنة (**تقريبا للسامع**). . .» (سيرة سيف، م.2. ص151). إن الراوي يكتفي بتشبيه بيت العملاقة في علوه بمئذنة عالية. وهذا كما يبين «تقريبا للسامع». وعندما تضحك العملاقة (الشخصية)، يتصورها الملك سيف فضاء، ويصفها لنا على أنها فضاء: « وضحكت ضحكا عاليا، فتأمل الملك سيف حنكها لما أقبلت وهو مفتوح للضحك، كأنه **باب مدينة**، وأما أسنانها فرآها **مصفوفة كالرصيف** مع أضراسها، فتصور للملك سيف أنها **مصاطب دكاكين**، وفي داخل حنكها مثل **سوق كبير**. فقال في نفسه:(. . .) فعلى موجب ما أرى فإذا دخلت أنا في فرجها، **يسعني أنام فيه**، وإن طبقته جعلته **قبري**، فما لي والزواج؟. . .» (سيرة سيف، م.2. ص152).

إن الشخصية (العملاقة) تصور لنا باعتبارها فضاء. وهذا التصور وليد الرؤية المفارقة لدى كل من الشخصيتين، ويبدو لنا ذلك في استعارة الملك سيف «الفضاء» لوصف «الشخصية»، وهو في هذه الاستعارة ينطلق من الفضاء الخاص الذي يعيش فيه، وإلا فبيت العملاق في علوه مئذنة (!). وكما تختلف الشخصيات باختلاف الفضاء ينسحب ذلك على ما يتولد عن هذا الترابط من عادات وتقاليد(الزواج العجيب: ذخيرة العجائب العربية ص256 - كراهية الغريب: الذخيرة، ص 263. .) وأنظمة الأكل(وليمة العمالقة: الذخيرة: ص 268).

كل هذه الترابطات تبين لنا عمق الصلة التي تربط بين الشخصيات وفضاءاتها، وكلما تعددت الفضاءات العجائبية تنوعت سماتها وقسماتها. ومن خلال بحثنا في هذه الفضاءات انتهينا إلى تسجيل ما يلي:

إن هذه الفضاءات العجائبية يمكننا تنويعها إلى نوعين أساسيين، يضم كل منهما أنواعا فرعية. وإذا كنا قد رأينا عند بحثنا في الشخصيات العجائبية أنها تتمفصل إلى بسيطة ومركبة، فإن الفضاءات العجائبية تتمفصل بوجه عام إلى ظاهرة وباطنة. فالظاهرة هي التي ترى عيانا. أما الباطنة فلا تمكن رؤيتها إما لأنها مختفية عن الأنظار، أو تحت أرضية.

ويلاحظ هنا أننا ركزنا على البعد البصري في تحديد التمفصل الأساسي للفضاء العجائبي لأننا عاينا أن وجود الفضاء يمكن أن يتعين إجمالا بصريا. وفي نطاق تمييزنا بين المرجعي والعجائبي نذكر هنا ببعد الغربة الذي يستشعره الفاعل أو المتلقي تجاه هذا الفضاء والذي يقابل ببعد الألفة الذي يحس به في فضاءاته الأليفة. ونؤكد في المضمار نفسه أن هذه الفضاءات العجائبية بوجه عام تتجسد هنالك (البعد)، أي بعيدا عن الفضاءات المرجعية المركزية، وغالبا ما تكون متفردة وسط الخراب، أي بعيدا عن العمران، نبدأ أولا بالفضاءات الظاهرة، وننتقل بعد ذلك إلى الفضاءات الباطنة.

أ. الفضاءات الظاهرة: تتسم الفضاءات العجائبية الظاهرة بكونها مرئية ومفتوحة أو مغلقة. لكنها في الحالتين معا تظل بارزة، ويمكن لكل من اقترب منها أن يعاينها، لذلك ميزنا داخلها بين المباح والمحظور، فالمباح منها يمكن لكل شخص كيفما كان أن يدخل إليها. أما المحظور، فلا يمكن الدخول إلى فضائه إلا بعد فك رصده ومعرفته، أو التحايل عليه.

أ. 1. المباح: هو الفضاء الظاهر المفتوح أمام أي شخص وأمكننا التمييز داخل هذه الفضاءات المباحة أو المفتوحة بين نوعين اثنين: طبيعي واصطناعي.

أ. 1. أ. المباح الطبيعي: وهو الفضاء الذي لم تتدخل يد الإنسان في إقامته أو تشكيله. إنه وجد هكذا منذ الأزل بصورته الخاصة وخاصياته وخواصه المميزة. ولما كانت خاصيات هذا الفضاء الذاتية والطبيعية لا تبرز إلا من خلال اتصال «الإنسان» بها، واحتكاكه بطبيعتها، أجرينا تمييزا آخر داخل هذه الفضاءات من جهة علاقتها بالإنسان (الشخصيات) فكنا أمام ما يصيب الشخصية إبان تفاعله معها، وما يمكن أن يلحقه من جرائها، وما تسببه له من موت أو هلاك (مهلك)، أو عكس ذلك (غير مهلك أو مفيد).

أ. 1. أ. 1. المهلك: يفاجئنا في السيرة الشعبية وفي مختلف الحكايات العجيبة هذا الحضور القوي لهذا النوع من الفضاءات الطبيعية المهلكة، والتي نجدها تتقدم إلينا عادة من خلال هذه الصيغة «الداخل إليه (الفضاء) مفقود، والخارج منه مولود» لأنه وفي أغلب الأحيان لا ينجو منه أحد. من هذه الفضاءات نجد بركة المغناطيس(ذخيرة العجائب، ص29) وجبل المغناطيس (الذخيرة، ص36)، ذلك لأن هذه البركة وذاك الجبل يسببان الهلاك للبحارة لأنهما يجذبان مسامير المراكب فتغرق، ولا ينجو منها أحد سوى السندباد أو سيف ذي يزن الذي يتشبث بخشبة، وحين يكون رايس المركب على علم بطبيعة هذا الفضاء تعوض المسامير بالخشب قبل الوصول إليها.

وإذا كانت البركة والجبل معا يتصلان بالبحر، فإننا نجد فضاءات برية لها نفس الطبيعة المهلكة مثل «الطريق الموعود» (الذخيرة، ص28) و«عين التوهان»(الذخيرة، ص58)،

فالطريق الموعود لا يقبل أن يسافر فيه شخصان، إذ ان أحدهما سيلقى حتفه. أما عين التوهان فتوجد «في واد مدهش يقال له وادي اليونان، ومفروشة بهذا الوادي شجرة أزلية وبجانبها عين ماء، وما في هذا الوادي غيرهما». وكل من يأكل من شجرة الرمان تلك، ويشرب من تلك العين لا يمكنه أن يخرج من هذا الوادي بقية حياته. وعندما فعل نصر بن الملك سيف، «وسار في البر والوديان، ومازال سائرا طول النهار حتى أمسى المساء، ولم يجد أشجارا ولا أنهارا بل خلا وقفار. . . ومشى طول ليلته إلى الصباح، فنظر شمالا ويمينا، وإذا هو بجانب تلك الشجرة وتلك العين، وما انتقل عنهما ولا بقدم واحد. .» (ص59). ونظير عين التوهان «جزيرة الهوام» (الذخيرة، ص 47)، فالذي يدخلها وينام لا يمكنه إلا أن يلقى الهلاك.

ما يجمع بين هذه الفضاءات الطبيعية المهلكة (برية- بحرية) هو أنها جميعا خراب، ولا يمكن أن يعيش بها أحد إما بسبب النوم أو الأكل أو المرافقة. لكننا نجد فضاءات أخرى مهلكة ولكنها عمرانه، مثل أرض الصخر والهيش(الذخيرة، ص 16-17)، ذلك لأن أهلها يقومون بقتل الغريب أيا كان. تمكن الملك سيف من دخول هذه المدينة، وجلس بجانب حداد بعث غلامه لاستدعاء عسكر المدينة لقتله. تعجب سيف من ذلك، فلا ثأر لهم عليه، ولا يعرفونه. ولكنهم ظلوا يلاحقونه. ونجد الشيء نفسه في المدينة التي يكره أصحابها الغريب(الذخيرة، ص263)، ويسعون إلى قتله. أو كما نلاحظ في مدينة بني السحرة الذين يقدمون فواكه مسحورة (الذخيرة، ص 273) للغريب حتى يخضعوه لهم، ويصير عبدا يقوم بأعبائهم.

يلحق الهلاك بالغريب والذي يجهل طبيعة هذا الفضاء الطبيعي المهلك سواء كان برا أو بحرا، عمرانا أو خرابا، أو آهلا بالجن. فالجن هم عمار بعض الفضاءات المهلكة التي تدخلها بعض الشخصيات، مثل ما وقع لعنترة حينما دخل مع بنيه وقبيلته وادي صارخ (وهو مسكن الجن والشياطين) وقتل ابنه الغضبان، وانهزم عنترة وقومه. وعندما سئل القس بن ساعدة أجاب عنترة بقوله: «اعلم يا أبا الفوارس أن الجان هم الذين أفجعوك في ولدك الغضبان(. . . .) فلاعدت تخاطر بنفسك، **وتدخل في أرض لا تعرفها**. . .» (سيرة عنترة، م. 7. ص 43). أو ما وقع لعلي الزئبق حينما تحداه العيارون بضرورة الدخول إلى الحمام «المسكون» (حمام طولون) والمبيت فيه لأن هذا الحمام هجره الناس، «وكان إذا أذنب أحد يبيته الملك في ذلك الحمام ويغلق عليه الأبواب، وعند الصباح يجدونه مخنوقا على زاوية الباب. . .» (سيرة على الزئبق، م. 1. ص 74). لكن الزئبق نجح في التجربة بمساعدة جنية يطاردها عفريت قتله الزئبق.

إن هذه الفضاءات الطبيعية المهلكة على اختلاف صورها فضاءات عجيبة: قد يقدم لنا

الراوي بعض الأسباب التي تجعلها ذات تلك الطبيعة (قتل الغريب)، لكنه بالنسبة لبعضها الآخر يترك متلقيه أمام الحيرة التي تظل تعتوره حيال هذه الفضاءات، ولذلك أبعاده ودلالاته التي يمكننا الوقوف عندها في حينها.

أ.1.أ.2. غير المهلك: إذا كانت الفضاءات السابقة تلحق الأذى والضرر بداخلها من الغرباء والطارئين عليها، فإننا نجد بالمقابل فضاءات أخرى طبيعية غير مهلكة، بل إنها نافعة، وبها خواص عجيبة تتمثل في إزالة بعض الأمراض أو الأعراض. من بين هذه الفضاءات نجد «جبل الطيفور» (الذخيرة، ص 36) الذي يوجد قرب أرض بني السحرة. ويفيد ترابه في إزالة السحر، وإرجاع الممسوخ إلى حالته الطبيعية. وعندما أكل «القياس» من الفاكهة المسحورة، وسحرته الكاهنة مرجانة كلبا، أخبرت عاقصة الملك سيفا «أن بالقرب منهم **جبلا، اسمه جبل الطيفور، وهو نافع لتلك الأشياء،** فإن أردت أخذته إليه، ويطل سحره، وإلا ذهبت وأتيتك بتراب منه حتى ترشه به على وجهه فيعود آدميا كما كان».

ولما كان جبل الطيفور نافعا لإبطال السحر، كانت العين ذات السرطان الملون مفيدة للعمى، لأن من يكحل عينيه بهذا السرطان الذي يخرج من تلك العين يعود إليه البصر كما كان (الذخيرة، ص 141). يرى الملك سيف عملاقا جالسا قرب العين وبعد أن سأله أجابه العملاق بأن مصدر حياة قومه هو هذه العين التي يتغير ماؤها في أول آذار من البياض إلى الحمرة إلى الخضرة فالصفرة فالسواد إلى عشرة ألوان، وبعد ذلك يخرج سرطان بعشرة ألوان...»، وهذا السرطان لا يخرج إلا مرة واحدة في السنة، فيبيعونه للتجار بما يكفي القوم على مدار السنة. مكث سيف قرب العملاق فخرج سرطانان أخذ أحدهما، وترك الآخر للعملاق، وبهذا السرطان يشفي ناهد بنت ملك الصين التي أصابها العمى بسبب بكائها عليه ودعائه عليها عندما التقى بها عن المختطف.

نلاحظ أن هذين الفضاءين الجبل والعين غير مهلكين بسبب ما يتكون منه أحدهما (التراب)، أو يتولد عنه (السرطان)، ونجد فضاء آخر يقدم لنا كذلك شيئا يوجد فيه، ولا يوجد في غيره، إنه «طائر السمندل» وهذا الطائر لا يوجد إلا في الهند الجواني (الذخيرة، ص 195). تحرق الحمارة المرصودة عفاشة بن عيروض، فيشير عليهم الحكيم الدمرياط قائلا «إن عفاشة لا يشفيه سوى دهن السمندل». وعندما تطير عاقصة إلى بلاد الهند الجواني تسأل أحد حكماء الهند فيجيبها: «إن السمندل، طير **في بلادنا** ودهنه **لا ينفع إلا لإطفاء النار**». وبعد حصولها عليه، بدأت صحة عفاشة تعود إليه.

إذا كانت بعض الفضاءات تمثل الهلاك لمقتحميها، فهناك أخريات تقدم نقيض ذلك (الحياة) لداخليها، أو الذي يوظف بعض العناصر التي تتصل بها أو تنتمي إليها (التراب-

السرطان- الدهن. .) وهذا التقابل كما يبين لنا تنوع الفضاءات وتناقضها، يكشف بالملموس اختلافها من حيث الطبيعة والوظيفة[25].

وإذا كانت تلك الوظيفة (خواص الفضاء وآثارها) وهذه الطبيعة (المكونات الخاصة بالفضاء) ترتبط بالفضاء في حد ذاته، نجد تمفصل الفضاءات هذا يتحقق من خلال علاقة الإنسان بها، لذلك نجد الهلاك (الموت)، أو الاستفادة (الحياة) يتمان على الشخصيات بناء على ثنائية الجهل أو المعرفة : فالذي يعرف جبل المغناطيس لا يمكنه إلا أن يتجهز بتحويل الهلاك إلى حياة عن طريق قلع المسامير. ويمكن قول الشيء نفسه عن الفضاءات المهلكة الأخرى: فالجهل بها لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الموت. ومعرفة الفاعل المركزي في السيرة تتحقق من خلال الولي أو الجني أو الحكيم، لذلك ينجو من الهلاك المحقق في الفضاءات التي يهلك فيها سواه. وكذلك بالنسبة للفضاءات غير المهلكة، فبدون معرفتها لا يمكن استثمار خواصها العجيبة في الشفاء، فالصدفة ساقت الملك سيف ليعاين خروج السرطان ومنافعه، لكن إبطال السحر عن القياس ومعالجة عفاشة لا يتحققان إلا من خلال المعرفة التي يمتكلها الجني(عاقصة)، أو الحكيم (الدمرياط).

يبين لنا هذا التطابق (مهلك- غير مهلك/ الجهل- المعرفة) العلاقة الوطيدة التي تربط بين الشخصيات والفضاءات، وتسمها بشيات وسمات عميقة لا انفصام بينهما.

أ.1.ب. المباح الاصطناعي: نقصد بالفضاء المباح الاصطناعي الفضاء الظاهر الذي تدخلت يد الإنسان في تشكيله، وإعطائه طابعا يجعله مختلفا عن غيره من الفضاءات العجائبية الطبيعية. ويتجلى بعده العجائبي في كونه يمتلك بعض الخاصيات التي تجعله إما مأوى لكائنات عجائبية، أو يتصرف تلقائيا بدون أن يكون هناك إنسان وراء مختلف تصرفاته. وهذه الفضاءات الاصطناعية العجائبية لا يمكن أن يقوم بتشكيلها إلا عتاة الكهان أو الحكماء. وحتى بعد موتهم فإنها تظل محتفظة بمقوماتها لأنهم وضعوا لها أرصادا تجعل خداما من الجن مرتبطين بخدمتها. ولا يمكن لهؤلاء الخدام أن يتحرروا من الخدمة إلا بعد بطلان الأرصاد.

يمكننا تقسيم هذه الفضاءات بدورها إلى مهلك وغير مهلك لأن الكهان الذين أقاموها جعلوها لغايات ومقاصد خاصة، ولذلك كانت غير مباحة للجميع، ولا يمكن لأي كان أن يدخلها أو يقتحمها. إنها فضاء محظور.

أ.1.ب.1. المهلك: إن أول ما يمكن تسجيله هنا هو أن الفضاءات المهلكة الاصطناعية هي المهيمنة والأساسية، وذلك على اعتبار أن الذين شكلوها ورصدوها كان يتحكم فيهم هاجس مركزي وهو الحفاظ على هذه الفضاءات كي لا يدخلها أحد من غير ذويها، شأن بستان الحكماء (الذخيرة، ص30). الذي لا يقدر«أن يجوزه أحد من الأنام،

(تقول عاقصة الجنية لسيف)، لأن الحكماء صنعوه لأجل بناتهم يتنزهن فيه، وغيرهم لا يخطر في نواحيه. وإن دخله أحد كيفما كان تحمله الخدام. . . ويهلكونه ويشرب كأس الحمام». حكت عاقصة لسيف قصة هذا البستان لأنها عندما كانت طائرة به في الجو، شم رائحة طيبة. طلب منها إنزاله والتفرج عليه. وأذعنت أمام إلحاحاته، لكنها حذرته من دخول المنظرة (حيث ملابس البنات). بقيت عاقصة بعيدا كي لا تحرقها الأرصاد. وتقدم سيف، ودخل البستان لأنه محصن بذخائر تحول بينه وبين هؤلاء الخدام. ودخل المنظرة. وفجأة نزلت من السماء طيور ضخمة، وبعد قلعهن ثياب الريش (الذخيرة، ص 177) ظهرت بنات جميلات. وبعد ذلك برزت أجملهن «منية النفوس»، فكان «هلاك» سيف، لأنه هام بها حبا، وجدا إلى حد البكاء. وهذا ما حذرته منه عاقصة. فخاطبته معاتبة ومؤنبة مخبرة إياه عن أبيها الملك العبوس صاحب الجيوش والحكماء، وأنه صاحب جزيرة الألماس التي تبعد عن اليمن بأربعة وثلاثين عاما لأنها في آخر الدنيا، وهي جزيرة مطلسمة لا يقر بها أحد. وفعلا سيعاين الملك سيف الأهوال من أجل منية النفوس، وسيصل إليها في آخر الدنيا بعد أن ولدت له مصر، تماما كما وقع لحسن البصري في حكايات ألف ليلة وليلة.

إن بستان الحكماء صنعه الحكماء لنزهة بنات الملك لذلك فرغم كونه ظاهرا فهو غير مباح للجميع ومهلك لكل من يريد دخوله. ونظير هذا البستان نجد البستان المرصود الذي كان في الأصل بستانا لأحد الكهان وكان مخصصا لنزهة ابنته. رآها مرة أحد الجان فاغتصبها مع أربعين من رفاقه. وعندما علم أبوها قتل الفاعلين، وحبس الجان في هذا البستان لا يخرجون منه أبدا. ومنع عنهم من يأتي إليهم من بني آدم. «ووكل عليهم طائفة يسمون القفازين والهمازين يؤذون بني آدم، ويمنعونهم من الخروج. نبه عرفجة سيفا إلى أن البستان مرصود. لكن سيفا أصر، دخلاه وناما، وعندما استيقظ كل منهما وجد على كاهله واحدا من الهمازين وقد التصق على ظهره، ورجلاه مفتولتان أمام صدر المحمول عليه. ويظل هذا الهماز الذي يسمى شيخ البحر في رحلات السندباد راكبا على ظهر الضحية حتى تموت. نجح سيف وعرفجة في صنع الخمر، ودعوة صاحبيهما إلى شربها (كما فعل السندباد تماما)، وعندما داخا، أزالاهما عن كتفيهما، وأجهزا عليهما.

يبدو لنا الفضاء المهلك أيضا من خلال «الأرض الغواصة» (الذخيرة، ص17)، والبركة المطلسمة: (الذخيرة، ص28). فالأولى كل من دخلها من الأعداء لا يمكن إلا أن يغوص فيها ويختفي إلى الأبد. وكذلك البركة المطلسمة التي صنعتها الكاهنة عيهونة لإمساك بسيف وصاحبه القياس، لتأخذ بثأرها منهما. وجعلتها في طريقهما بعد فضاء قفري لاماء فيه ولا أنيس. وبما أنهما في منتهى العطش، فلا يمكنهما إلا الشرب من ماء البركة المطلسمة. وما

ان شرب القياس حتى صار حمامة وطار في الجو قاصدا قصر الكاهنة. إنه فضاء اصطناعي يوظف لغاية محددة. وبهذا تتميز كل الفضاءات العجائبية الاصطناعية المهلكة، وفي مختلف السير نجد نظائر لهذه الفضاءات المهلكة.

أ.1.ب.2. غير المهلك: تأتي الفضاءات الاصطناعية غير المهلكة في مرتبة ثانية، وهي قليلة جدا بالقياس إلى النوع الأول. ويمكننا إعطاء مثال لذلك من خلال «عين الشفاء» (الذخيرة، ص 60) أو العين المرصودة قرب كنوز سليمان، والتي دل الملك سيفا وعيروضا إليها كيهوب الجني بعد إطلاق سراح عيروض من الكنوز، وعليه آثار التعذيب. وعندما خاطب سيف شيهوبا في شأن العين وكونها مرصودة، رد عليه شيهوب: «نعم وأنا رصدها. ولكن كرامة لك أسامحه أن ينزل فيها، ولا يطلع إلا سليما، فإنها عين الشفاء». يبرز لنا بجلاء كون العين تشافي كل الآثار البادية على البشرة، لكنها مرصودة. ومثل هذا نجده في بعض الفضاءات الاصطناعية الأخرى غير المهلكة، ولكنها صنعت لإبراز كفاءة في اصطناع الأشياء، ودون أن تكون لها فائدة قصوى كالتي نجدها في الفضاءات الطبيعية غير المهلكة (إبطال السحر مثلا). من ذلك ما نجده مثلا في الحمام العجيب. فبعد أن اصطنع سبعة كهان مدينة الدور والسبعة قصور وعملوا فيها عجائب عديدة جاء كاهن عارف، وقلل من أعمال الكهان أمام الملك، وقال له بأنه يصنع ما هو أعجب، فكان الحمام العجيب الذي صنعه من قطعة من البلور أخرجها من حقيبته، وظل يعزم عليها، «وصارت تتسع في الصعود إلى الجو وتتفرش على الأرض إلى أن صارت حماما بأربعة وعشرين ليوانا من البلور المصفى... وإذا أراد أحد أن يدخل إلى هذا الحمام يرى كل ما فيه وعليه. وكل من نزل فيه يجد من الثياب ما أراد. وإذا أراد الماء البارد فيجده، وإذا أراد الحامي فيجده، فينزل فيه من غير أن أحدا يوقد فيه نارا، ويجد الماء يتزايد على حسب المراد... وأن هذا الحمام صار أعجوبة من أعاجيب الزمان لأنه ما فعله إنسان قط» (الذخيرة، ص 49).

وعلى غرار هذا الفضاء الاصطناعي العجيب غير المهلك ما نجده في عين بلقيس (المشهورة بأسماكها الملونة). (الذخيرة، ص 56). فبلقيس ظلت تتمنى على سليمان (ع) أن يصنع لها عينا خاصا، فحركها الجان، وسارت للماء مسالك. ثم طلبت سمكا من الفضة والذهب. فصنع الجان ذلك، وكل جني يحرك هذا السمك. لكنها تطلب منه أن تكون للسمك روح، ويتناكح ويلد. فيطلب الله، فيستجيب له: «وهذه العين لنبي الله سليمان، وهو الذي بيده رصدها، لا أحد يشرب منها، ولا يأخذ منها شيئا من أسماكها. فهي مرصودة إلى الآن، وأنا جعلني وكيلا عليها من زمان السيد سليمان إلى هذا الوقت والأوان». يقول الوكيل عن العين مخبرا الملك سيفا.

إن الفضاءات الاصطناعية المختلفة مرصودة بأرصاد خاصة لأسباب معينة، وحين

اعتبرنا بعضها هنا مباحا، فذلك لأنه يمكن الوصول إليها عبر الدخول من بابها (بستان الحكماء- البستان المرصود. .) لأن «المباح» المقصود به هنا «المفتوح». لكن هلاك الشخص لا يتحقق إلا بعد الدخول وتناول بعض أشيائه، لذلك اعتبرناه محظورا. وسنلاحظ أن هذه الفضاءات الاصطناعية لا تختلف إلا نسبيا عن مختلف الفضاءات الموجودة، لأن هذه الأرصاد تمنع من الإقامة أو الدخول إلى هذا الفضاء على نحو ما سنلاحظ في النوع الثاني من الفضاءات المحظورة الأخرى. إن هذه الفضاءات الأخيرة «مغلقة» ولا يمكن الدخول إليها نهائيا، لذلك نضعها في مقابل الفضاءات المباحة الاصطناعية (أو المحظورة).

أ.2. المحظور: الفضاء المحظور هنا فضاء مغلق، وتوجد أرصاده في بابه، وتمنع من الدخول إليه للغايات والمقاصد نفسها التي نجدها في الفضاءات المحظورة السابقة. ولما كانت كل هذه الفضاءات اصطناعية(من صناعة كهان أو حكماء)، نكتفي بتنويعها إلى مهلكة أو غير مهلكة، وذلك للاعتبار عينه الذي راعيناه في تمفصل الفضاءات السابقة.

أ.1.2. المهلك: كل الفضاءات المهلكة تخفي وراءها شيئا تمنع أي واحد من الدخول إليه أو الاقتراب منه. لذلك نجد الأرصاد محيطة بالباب وتعلن عن كل من يريد اقتحام هذا الفضاء: فمدينة قيمر توجد ببلاد المغرب، وسكانها يعبدون كتاب النيل ويخافون من أن يقوم أحد بسرقته، لذلك اصطنع الكهان أرصادا على باب مدينة قيمر(ذخيرة العجائب، ص 100): «فإذا دخل غريب صاحت عليه قائلة: «يا أهل مدينة قيمر دخل على مدينتكم غريب فأدركوه!». فإذا خرج أهل البلد إلى الخلاء يخرج شخص من السور اسمه الغماز يَدُلُّهم على مكان الخصم حتى يتبعوه ويقتلوه». ونجد الشيء نفسه في مدينة الرجال والنساء. فهاتان المدينتان منعزلة إحداهما عن الأخرى. ولا يمكن لأي ذكر أو أنثى من إحدى المدينتين دخول المدينة الأخرى، لأن الغماز له ستون وثلاثمائة عون، وهو رصد الباب. وإذا رأى ذكرا على باب مدينة النساء (الذخيرة، ص 105-104) يصيح، فتصيح معه كل الأعوان، ويقولون: «ذكر! دخل عليكم، واسمه فلان، وهو في المحل الفلاني»، فتتسابق إليه النساء فيقتلنه، ومثل ذلك في مدينة الرجال (الذخيرة، ص96). في مدينة قيمر يمنع دخول الغريب خوفا من سرقة الكتاب، وفي مدينة الرجال والنساء يمنع الاختلاط. أما في مدينة نوت التي تتوفر بدورها على هذا النظام الإنذاري حيث اصطنع الكهين نوت ثلاثمائة شخص من النحاس، كلهم مطلسمون وجعل لهم أبواقا في أفواههم. وإذا جاء غريب وأراد العبور تحرك الشخص الكبير ولبسته الروحانية، ونفخ في البوق قائلا: «غريب!». (الذخيرة، 106). فيخرجون إليه ويقتلونه. إن إقامة هذه الأرصاد في مدينة نوت يكمن في كون الكهين نوت ادعى الألوهية ورصد المدينة بهدف الحفاظ على عالم المدينة

الداخلي، فلا يقتحمها من يمكن الذهاب إلى التشكيك في ألوهية نوت.

هكذا نلاحظ أن هذه الفضاءات المحظورة تنغلق على أصحابها، وتجعل الغريب كيفما كان نوعه عدوا. وسبق لنا أن رأينا ضمن الفضاءات المباحة الطبيعية مثل هذه الظاهرة: كراهية الغريب وقتله، تماما كما نجد في وادي الغيلان والكلبيين. وهذا الانغلاق يوحي إلى عدم الرغبة في «التعايش» مع الآخر، أو العيش معه. فالفضاء الخاص ملك لجماعة معينة، وليس للخارج عن الجماعة أي حق في الانتماء إليه. وعلاوة على كون هذا التصور يبين لنا بجلاء علاقة الفضاء بالشخصية، فإنه يجلي لنا الأسباب الكامنة وراء وصول العلاقة إلى هذا الحد من التطابق، والتي يمكن إجمالها في الاختلاف الجنسي أو الاثني، أو الديني. وكل جماعة حين تنغلق في فضائها تريد بذلك «تحصين» ذاتها (الأرصاد) ضد الآخر- الغريب- العدو، وسنعود إلى توضيح هذه الأبعاد عندما نتناول العلاقات بين الفضاءات.

أ.2.2. غير المهلك: تتنوع هذه الفضاءات المحظورة غير المهلكة في سيرة سيف بن ذي يزن خاصة، وغيرها من السير، وهي تتميز في أن لرصدها طابعا خاصا يتمثل في أنها مرصودة لغاية واحدة، وبمجرد تحققها تنمحي نهائيا وتزول. يبرز لنا ذلك مثلا في "البستان الموعود" (ذخيرة العجائب، ص 32) : فعندما وصله سيف صحبة تكرور، طلبت منه فتح الباب! وحينما سألها عن مفتاحه، أجابته بأن عليه أن يتلو حسبه ونسبه، ولما دخلا رأى فيه سيف العجائب، وتم إكرامه من خدامه، وهناك كان زفافه على تكرور في عرس بهيج. و«لما أصبح الصباح، نادى المنادي: ياملك الزمان، نلت ما أعده لك أهل هذا المكان، ولا تبقى لك هنا إقامة فخذ زوجتك، وامض بها من هذا المقام» (ص33) حار سيف وتعجب، فأخبرته تكرور عن سبب بناء البستان. ولما أسلم صاحبه على يد الخضر(ع)، أنبأه أن سيفا سيمر هنا ومعه تكرور، فيكون في خدمته لأن هذا البستان جنة من الجنان. وتوفي صاحبه، فوكل خدامه بالحفاظ عليه ريثما يظهر سيف، وهم الآن يودون الانصراف إلى حالهم.

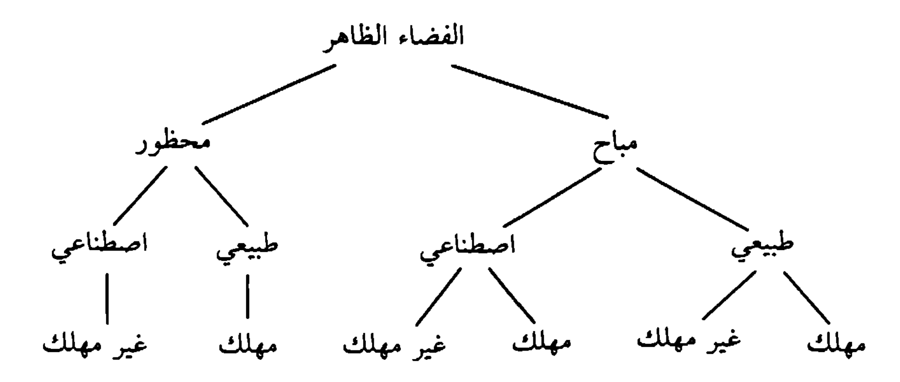
هذا الفضاء المحظور غير مهلك لأنه لا ينفتح إلا بمفتاح واحد هو اسم الملك سيف، ولا يمكن لأي كان أن يدخله. ونجد نظيرا له في القصر المشيد (ذخيرة العجائب، ص69) الذي يشبه الحمام العجيب وعين بلقيس. لقد اصطنعه شداد بن عاد للافتخار وجاء آية في الصناعة لأنه بلا مثيل. وهذا القصر هو المذكور في القرآن الكريم مقرونا بالبئر المعطلة[26]. يوجد رصده وهو خاتم عند الملك أصباروت، وعندما دخله سيف وهو معلق في الفضاء، استوعبه وكل رجاله. وبعد تناول الطعام بدون رؤية أحد من الخدام، ظهر غلمان وجوار شرعوا يغنون ألحانا جميلة. تعجب سيف ورجاله، وطلب الملك سيف من

حفيده إبطال القصر فأجابه: «ياجدي إذا أردت، فأقرب ما يكون، لكن ليس فيه ضرر على المؤمنين ولا على الكافرين، فاتركه ياجدي فقد جعله شداد بن عاد يفتخر به على من يظهر بعده من العباد» (ص71).

إن الفضاءات المحظورة كما تصطنع لحفظ بعض الأشياء من أن تنالها الأيادي، تقام للدلالة على علو الشأن والافتخار. وإذا كان شداد بن عاد يضع رصد قصره المشيد خاتما يتوارث، فإن صاحب مدينة الرياض والبستان المطلسم، وعلى غرار صاحب البستان الموعود، بنى هذا البستان للنزهة. ووكل خدامه بحفظه بعد موته كي لا يدخله أحد. وعندما سأله خادمه غيدور هل هناك من يرغمهم على دخول البستان ضرب الوزير أرفجة تخت الرمل، فتبين له أن الملك سيف سيدخله وهو حامل سيف آصف بن برخيا، فأوصى الخدام أن يأذن له بالدخول. وفعلا عندما زاره سيف ودخله فرآه «كأنه جنة من الجنان، قد غفل عن زخارفها رضوان...» (ذخيرة العجائب، ص 99-98).

تكثر الفضاءات المحظورة بمختلف أشكالها وأنواعها في مختلف السير. وهي مجتمعة تبين لنا أن ليست كل الفضاءات مفتوحة أمام الجميع. إن انغلاق أبواب المدن المرصودة مهلكة كانت أو غير مهلكة له أكثر من دلالة على خصوصية هذه الفضاءات، وكونها تتمنع عن الآخر، الغريب، ولا يمكن أن تقدم نفسها بسهولة. ومن هذه الناحية لا تختلف عن بقية الفضاءات المرجعية المحصنة بالأبراج المنيعة أو المدججة بالحرس، أو القلاع التي تبنى في المواقع العالية التي يصعب الوصول إليها أو محاصرتها. قد تختلف حيثيات امتلاك الفضاءات المختلفة لهذه السمات، لكن ربطنا إياها جميعا بالشخصيات كفيل بإبراز أبعاد مختلف هذه الطوابع التي تتخذها هذه الفضاءات الظاهرة.

إذ أردنا اختزال مختلف الفضاءات الظاهرة بالصورة التي تبدو لنا واضحة جلية، ويمكننا ذلك من رؤيتها في ضوء علاقتها بالفضاءات الباطنة، فإننا نقدمها من خلال الشكل التالي:



إن هذه الفضاءات الظاهرة وهي تتمفصل إلى مباحة ومحظورة ومهلكة وغير مهلكة، تكشف لنا بجلاء طابع الائتلاف والاختلاف الذي يطبعها. فمن جهة نجد الفضاءات تختلف من جهة صلاتها بالشخصيات: فإذا كانت بعض الفضاءات تلحق الأذى (الداء)، فإن في بعضها الآخر الداء، وهي في الوقت نفسها كما تحصن نفسها لفائدة شخصيات، فإنها تمنع الآخرين عنها، وهي كذلك موئل لحفظ الأمانة وصونها من يد العابثين من الكهان والحكماء لذلك لا تتقدم إلا للمرصودة باسمه. وهذا التضاد المزدوج بين الفضاءات يبين لنا نوعا من التوازن في المجالات التي تتحرك فيها الشخصيات. فمن القفري إلى الوردي، ومن الواقعي إلى العجائبي الظاهر، وما يتضمنه من فضاء تتعدد العلاقات، وتختلف الأفعال. . وكل ذلك يساهم في خلق عالم حكائي متكافئ العناصر، متكامل المقولات.

ب. **الفضاءات الباطنة:** نضع الفضاءات العجائبية الباطنة في مقابل الفضاءات الظاهرة لأنها بوجه عام تحت أرضية مثل المقابر والكنوز، أوتحت مائية (مدينة تحت البحر)، أو مجهولة لا يعرف مكانها، أو أنها تظهر أحيانا، وتختفي أحيانا أخرى (ذخيرة العجائب، ص 99) أو لأنها تختفي لأسباب اصطناعية. ويمكننا تنويع هذه الفضاءات الباطنة إلى نوعين اثنين: مغلق ومفتوح.

ب.1. مغلق: تبرز الفضاءات الباطنة المغلقة بصورة خاصة من خلال قبور الأنبياء (سام- هود- لوط)، أو بعض الكهان والحكماء، وهي غالبا ما تضم بعض الذخائر بأسماء بعض الفواعل(سيف- حمزة- عمرالعيار- الظاهر بيبرس. .). ولا يمكن أن تنفتح إلا بذكر أسمائهم: فكنز حوران (ذخيرة العجائب، ص75) يوجد بأرض الشام، وبه خاتم مطلسم إذا لبسه المخلوق، فإنه يشم الأرصاد، طلب عفاشة بن عيروض من يده الزائدة ذات الطاقات غير المحدودة أن تحمله إلى الكنز وتدخله إليه، وهو لا يعرف أين يوجد. وبواسطة يده تمكن من الدخول والحصول على الخاتم. ونظير هذا ما نجده في كنز السوط المطلسم. فالملك سيف عندما طرده خراق الشجر سار وحيدا في فضاء قفري، وهو لا يعلم أين يتجه. فالتقى مجوسيا ينتظره قائلا: «إعلم يا ولدي أنني أفهم علوم الأقلام، فرأيت في بعض الكتب صفة كنز في هذا الغار، وفيه سوط مطلسم. .» و«لا أحد يأخذ هذا السوط من دون الملا، إلا غلام اسمه وحش الفلا» (ذخيرة العجائب، ص 205). وظل الكهين يعزم، حتى انفتح الكنز ودخله سيف، وحصل على السوط.

تزخر السير الشعبية بهذا النوع من الفضاءات المغلقة المليئة بالكنوز التي قام بدفنها ورصدها ملوك غابرون. وهي تضم إلى جانب الذهب والفضة والجواهر، ، ذخائر

خاصة. وهي أحيانا تكون مرصودة بأسماء شخصيات محددة، وأحيانا أخرى تكون عامة، ولا يمكن أن يفتحها بواسطة العزائم إلا أعتى الكهان والسحرة. وللذخائر المستخلصة منها فوائد جمة تساعد الفاعل المركزي على الاضطلاع بمختلف مهامه. ويكفي هنا أن نشير إلى أن هذه الفضاءات المغلقة عديدة، ولا تخلو منها سيرة من السير، الشيء الذي يبين لنا أن المقابر والكنوز كانت دائما تشكل فضاء مثيرا لدى مختلف الفئات، وهاجسا يبين العلاقة القائمة بين ما هو أرضي وما هو تحت أرضي. ولعل في الأهرام (كنز الهلبلجة) الذي يرد ذكره في سيرة سيف والظاهر بيبرس ما يكشف عن هذه العلاقة التي كانت تثير الاهتمام، وتستدعي الاستغراب.

ومن بين هذه الفضاءات المغلقة يمكن استحضار «صندوق العجائب» (الذخيرة، ص215) الذي يحضر كذلك في سيرتي سيف والظاهر بيبرس، والذي يقدم لنا صورة واضحة المعالم عن تصور هذه الفضاءات وما كان يجري وراءها من بحث دائم ومستمر.

إن الفضاءات المغلقة تمثل «التراث» الذي خلفه الأقدمون، وغالبا ما يكونون مسلمين ومؤمنين ليواصل «الأخلاف» (وهم هنا الفواعل المركزيون أو أحد أتباعهم أو أولادهم) الرسالة التي قام بها الأسلاف كليا أو جزئيا.

ب.2. مفتوح: يتحدد طابع الانفتاح في هذا النوع من الفضاءات الباطنة في كون هذه الفضاءات تختلف عن المنغلقة بأنها ليست كالمقابر أو الكنوز. إنها عادة ما تكون مدنا زاخرة بالحياة، وظاهرة بوجه عام. وفي هذه الحالة تكون قريبة من الفضاءات المحظورة. لكنها، ولأسباب أمنية تماما كالمدن المرصودة، تصطنع لها بعض الأسباب لتصبح مختفية عن الأنظار، كما نجد ذلك في القلاع السبع المسماة "قلاع الضباب» (ذخيرة العجائب، ص73-72). أثناء حرب الملك سيف مع الكاهنة الزرقاء، سار خلفها مع جيوشه وحكمائه. «وعندما وصلوا القلعة الأولى، أمرتهم الحكيمة عاقلة بالنزول. فنزلوا...» سألها سيف عن سبب النزول في هذا المكان وهو خال من السكان» فأجابته: «اعلم أننا قدام القلعة الأولى. وسبب عدم رؤيتها أن اللعين الشامخ صاحبها غيبها عن عيونكم». ذلك لأن كل قلعة من القلاع السبع «لها قارورة من النحاس، فإذا كانت القارورة معتدلة تنظر القلعة، وإذا انقلبت القارورة غابت القلعة عن الناظرين» (ص73).

إن إخفاء هذه المدن أو القلاع يتحقق بناء على الرغبة في التحصين والدفاع، ويتم ذلك بواسطة أعمال سحرية يقوم بها الكهان. وعندما تزول هذا الحاجة، فإن القلاع تتحول فضاء ظاهرا ومباحا أو محظورا بحسب الظروف. إذا كان كهان القلاع السبع يخفونها بهدف الدفاع، فإن الكاهن الغيدروس اصطنع مدينة وهمية موازية لمدينة دواريز، وهي المدينة الصورة (ذخيرة العجائب، ص 99)، وذلك بغية القضاء على سيف ورجاله، لأنهم برؤيتهم

المدينة «يداخلهم الوهم» فيستغل رجال الملك العبوس الفرصة وينقضون عليهم: «كانت جماعة من عساكر الملك شاه زمان خارج المدينة، وعند عودتهم وجدوا مدينة على هيئتها وصفتها. فتعجبوا من ذلك وحاروا في أمرهم». وعندما دخلوها، وجدوا الشوارع نفسها وديوان الملك ورجاله هو هو.. ومثل هذه المدن الصور تحضر كذلك عدة مرات في سيرة سيف والظاهر بهدف مهاجمة العدو وهو منذهل مما يرى.

إننا في حالتي إخفاء الفضاء الحقيقي، وإظهار الفضاء الوهمي أمام شكل واحد من الفضاءات الباطنة المصطنعة التي أقيمت بهدف الدفاع أو الهجوم، لكننا نجد شكلا آخر يتمثل في إنزال العقاب بأقوام عن طريق إخفاء مدينتهم، وجعلها تحت البحر. ذلك أن الملك شاذ لوخ صاحب مدينة المريخ بعث ألفا من الرجال إلى قضاء بعض الأشغال، لكنهم عند عودتهم «طلبنا المدينة فما وجدناها، ورأينا هذه القنطرة، والبركة وهذا الماء. ولا نعلم هل الأرض بها انخسفت أو إلى السماء ارتفعت...» (ذخيرة العجائب، ص92). وبعد مدة سمعوا هاتفا يبشرهم بقدوم الملك سيف وأنه سيخلص مدينتهم لأنها صارت تحت البحر، «والبحر من فوقها بعلوم الأقلام». ولم يكن هذا الهاتف سوى الخضر(ع).

إلى جانب هذه الأشكال من الفضاءات الباطنة التي نجدها خالصة للدفاع أو الهجوم أو العقاب نجد أخرى للعبادة، ونعاينه من خلال «البئر المعطلة» (ذخيرة العجائب، ص23) الواردة في القرآن: ذلك أن سكان مدينة الملك أصباروت كانوا يقيمون قرب هذه البئر، وهم يعبدونها. «وإذا مات أحدهم، أتوا به إلى البئر، فيقفون على فمها، وينادون بإلههم: خذ عبدك!» وفي اليوم التالي يطلع الميت إلى حافة البئر، ويأتي أهله، وأهل البلد ويحاسبهم بما كان له، وما كان عليه قبل موته، ويعود ثانيا إلى البئر». وكذلك إذا أذنب عندهم أحد فإنهم يأتون البئر فإن كان الحق معه يتشكل بالورود والرياحين، وإن كان ظالما أحرق بالنار من أذياله(ص23): أي أن هذا الفضاء كان يشكل جزءا أساسيا من حياة سكان المدينة. وهذه البئر كانت عامرة بالجن الذين كانوا يتصرفون على هذا النحو: فيتخذون صورة الميت، ويقومون بتشكيله بالورود، أو إحراق ذيله بالنار.

تتعدد الفضاءات الباطنة المفتوحة، وتأتي جميعا بالأشكال المعالجة بهدف الدفاع أو الهجوم أو العقاب أو العبادة. وإذا ربطنا هذه الفضاءات بمقابلتها المغلقة التي تضم الذخائر المساعدة على الهجوم أو الدفاع، نتبين أن الفضاءات الباطنة بوجه عام تأخذ هذه الصور(عدم الظهور) لتحصين نفسها، والهجوم على غيرها من الشخصيات التي تريد الاستئثار بمحتوياتها وممتلكاتها الخاصة. وهي الخاصية نفسها التي تتبدى لنا بجلاء من خلال الفضاءات المرصودة الظاهرة، أو المحظورة. إنها جميعا تتأبى على الآخر- الغريب- العدو، ومن هذه الناحية فهي تشترك مع غيرها من الفضاءات المرجعية ذات الأسوار

المنيعة. وتؤكد لنا بجلاء هذه السمة العامة المشتركة أن الفضاء، مرجعيا كان أو عجائبيا، يرتبط ارتباطا وثيقا بـ «شخصياته» ولا يقبل اختراقه من قبل شخصيات تنتمي إلى فضاء آخر: فلا فرق بين سيف أرعد الذي يرفض أن يبني ذويزن مدينة «حمراء الحبش» في «بلاده»، وبين رفض أهل أي بلاد ينزل فيها بنو هلال إقامة هؤلاء بها دون دفع عشر المال، أو بين رفض الأرصاد دخول الغريب أيا كان نوعه.

هذا الطابع المشترك يبين أن لكل فضاء خصوصياته وشخصياته، وغالبا ما يتخذ الصراع بين الشخصيات صراعا من أجل هذه الفضاءات. ويكشف لنا هذا البعد الذي يسم الشخصيات وصلاتها الوطيدة بالفضاء، الذي لا يقف عند حد كونه محيطا للفعل، ولكنه موضوعه أيضا. وهذا ما يمكن أن نجسده من خلال البحث في العلاقات بين الفضاءات من جهة ارتباطها بالشخصيات.

إن الفضاءات المختلفة في السيرة الشعبية تنغلق بصورة أو بأخرى على نفسها. وتختلف درجات الانغلاق بحسب دور ومكانة الجماعة الاجتماعية التي توجد بها في العالم الذي تمثله السيرة. فكلما كانت الشخصيات التي تضمها هذه الفضاءات قليلة العدد موحدة على مستويات عدة، كانت درجات انغلاق الفضاءات كبيرة والعكس صحيح، كما سنتبين عندما نتحدث عن الفضاءات المركزية والمحيطة. ونجد الشيء نفسه مع الجماعات المهددة بالانقراض. إنها «تحاصر» نفسها، وتنغلق على ذاتها دفعا لكل خطر، ودرءا لأي احتمال. وتتساوى في هذا المضمار مختلف الفضاءات أيا كان نوعها مع اعتبار ما يمتلكه الفضاء من خصوصية.

تتعدد أنواع الفضاءات وأشكالها التي تقدمها لنا السيرة الشعبية، وتتداخل فيما بينها إذ لا يمكن الحديث عن أي نوع صاف منها. فضمن المرجعي يوجد العجائبي، وضمن العجائبي نلمس حضورا للمرجعي والتخييلي. فأراضي مصر ونيلها لا أحد يجادل في واقعيتها ومرجعيتها، ولكنها في السير المختلفة فضاء عجائبي بامتياز، بل إننا حتى خارج السير الشعبية نجد مصرا ونيلها موضوعا عجائبيا هاما[27].

هذا التداخل بين مختلف هذه الفضاءات في مختلف السير يجعل رؤيتنا إليها مشفوعة بما تمثله في نطاق تفاعلها مع باقي المقولات الحكائية: إذ لا يمكننا أن ننظر فقط إلى بنياتها العامة وهي معزولة: أي ننظر إليها في ذاتها من جهة، وفي علاقاتها بباقي المكونات الحكائية من جهة ثانية. ونعاين في هذا المضمار أن هذه الفضاءات بوجه عام، هي في آن واحد:

1. مسرح للأحداث: تجري فيه أفعال الشخصيات وهي تتفاعل فيما بينها وفق البواعث والمقاصد التي تحددها.

2. موضوع: يشترك مع باقي المقولات في الاضطلاع بمهامه كاملة في المجرى الحكائي، سواء كان مرصودا أو عاديا.

وهذه الفضاءات من الجهتين معا لها مقوماتها الذاتية، وخصوصياتها التي تميزها، وعلاقاتها التي تربطها بغيرها أو تفصلها عنها.

2.4 البنيات الفضائية الخاصة:

0.2.4. حاولنا في بحثنا في البنيات الفضائية العامة، أن نرصد مختلف البنيات الفضائية التي تزخر بها السير الشعبية العربية. وأسلمنا هذا البحث إلى استخراج مختلف البنيات العامة، وما تستوعبه من أنواع وأشكال تقوم على الائتلاف والاختلاف. ونريد ضمن هذا المبحث أن ننتقل إلى مستوى آخر في التحليل، لا نقف فيه عند حد رصد واستخراج الفضاءات في ذاتها. إن لمختلف الفضاءات حركاتها الخاصة، وأوضاعها التي تتخذها في مجرى تطور الحكي (الزمن)، وتطوراتها التي تطرأ عليها بفعل علاقاتها بالإنسان (الشخصيات). أي أننا نريد أن نمسك بها وهي «تتحرك»، وهذا «التحرك» يسمها بسمات خاصة، ويمنحها وجودا متميزا في مسار العملية الحكائية، لأنه يصلها بمختلف المقولات الحكائية الأخرى، ويضعها في سياق تفاعلاتها. لذلك تتجسد هذه البنيات الفضائية الخاصة في مجرى هذا السياق، وتلك العملية الحكائية لتحدد للفضاء بعده ودوره في تشكل المادة الحكائية وما تحمله من وظائف ودلالات.

إن صيرورة الفضاءات المختلفة لا يمكن الوقوف عندها إلا في نطاق رصد حركاتها في الزمن وصلاتها بالشخصيات حيث نجد أنفسنا من جهة أمام ما نسميه بـ «مصائر» الفضاءات، ومن جهة ثانية سنكون أمام ضرورة إعادة ترتيب هذه الفضاءات، وإعادة تمفصلها وفق ما تمليه طبيعة «العلاقات» التي تحكمها، وذلك بهدف الإمساك بمختلف مكونات هذا الفضاء، لنتمكن بعد ذلك من الانتقال إلى الفضاء الخارجي(فضاء النص) حيث نكون أمام المجلس باعتباره فضاء للحكي.

1.2.4. مصائر الفضاءات:

إن البحث في مصائر الفضاءات يفترض أن لها زمنها الخاص الذي يتحدد أساسا في زمان البدايات وما يليه من تحولات تطرأ على الفضاء في صيرورته الزمنية. ويهمنا، على هذا المستوى، أن نقف من ناحية على علاقة الفضاء بالزمن ومن ناحية ثانية على علاقته بالشخصيات بحكم الدور الذي تلعبه في تغيرات الفضاء وتبدلاته المختلفة.

4.2.1.1. الفضاء والزمن: كل شيء يجري في الزمن، يقول جيرار جنيت[28]. ومعنى ذلك أن مختلف تحولات الأشياء تخضع لعوامل تأتيها من ناحية الزمن. وفي السيرة الشعبية إجمالا نجد أنفسنا أمام زمنية خاصة بكل فضاء. بمعنى أن كل فضاء مؤطر بصورة ما بإطار زمني محدد. فهناك من جهة فضاءات موغلة في القدم، وهي سابقة في وجودها على وجود عالم السيرة الكلي. وهناك من جهة أخرى فضاءات نشهد تأسيسها داخل عالم السيرة، وبالأخص في سيرة سيف بن ذي يزن التي يمكن اعتبارها ممثلة لزمن تشكل العديد من الفضاءات: فدمر بن الملك سيف يعمر الشام، ويجري أنهاره السبعة. وكذلك الملك سيف يجري النيل من بلاد الحبشة لتصل بعض روافده إلى البحر، ويبني مصرا، وكل واحد من أتباعه (اخميم- دمنهور- تكرور- بولاق...) يقيم فضاء باسمه، وبصدد بلاد مصر نفسها نتبين تأسيس العديد من الفضاءات، بأسماء كهان وسحرة: أسيوط- فارس كور-قوة..) وفي السيرة نفسها نعاين بناء مدينة يثرب من قبل الوزير يثرب، وفي كل السير نلمس ظاهرة تأسيس فضاءات أو توسيعها كما فعل الظاهر بيبرس في القاهرة. (انظر الفصل الخاص بالزمن).

إن بدايات الفضاءات وتأسيسها بالصورة التي تقدمها لنا السيرة الشعبية محاولة لـ«تفسير» أصول الفضاءات وتاريخ نشأتها. وهي من هذه الزاوية تلتقي مع مختلف الأساطير والحكايات التي تعمل جاهدة على تقديم حكاية التأسيس[29]. وسبقت الإشارة إلى أن أي فضاء في السيرة له سبب عجيب وراء تشكله، ولا تتورع عن حكيه بتفاصيل دقيقة وزائدة. بل إننا داخل سيرة الملك سيف وكذلك سيرة عنترة نجد أنفسنا أمام أول فضاء أسس على وجه الأرض، وهو «الكعبة» الذي تم بناؤه على يد آدم أبي البشر ومساعدة جبريل، وظل هذا البيت قائما شامخا أمام مختلف المحاولات التي سنعود إليها.

إذا كانت سيرة الملك سيف تمثل تشكل العديد من الفضاءات، وبخاصة في بلاد مصر، فإننا سنجد سيرة الظاهر بيبرس وهي آخر سيرة في ترتيبنا امتدادا لها: فالعديد من الفضاءات التي أسست في سيرة سيف سنجدها موجودة، وممتدة في سيرة الظاهر، ومعنى ذلك بصورة أو بأخرى أنها ستوجد في سير أخرى، وبخاصة سيرة علي الزئبق وجزء من سيرة بني هلال إبان مرورهم بمصر.

وكما تقدم لنا السيرة بداية تشكل بعض هذه الفضاءات، فإنها في الوقت نفسه تسجل لنا نهاياتها، وبالأخص ما اتصل منها بالبعد العجائبي. ويمكن تقديم وادي الغيلان نموذجا لعلاقة الفضاء بالزمن على النحو التالي:

أ. **التشكل**: 1 - الحكيم الكاهن صاحب مدينة الصخر الأسود، يبني بستانا خاصا بزوجته.

2 – زوجته تلتجئ إليه بمفردها

3 – مجيء الذئب وهي نائمة، وكاشفة عن أذيالها : المواقعة

4 – وهي تطبخ تسرب دخان النار إلى فرجها

5 – مواقعة زوجها لها: اجتماع مني الذئب، الدخان، مني الإنسان.

6 – ولادة «طفل» غريب الهيئة.

ب. **العمران**: 7 – الحكيم يضرب تخت الرمل، يعرف أن الوادي موعود بهم.

8 – هلاكهم يكون على يد سيف بن ذي يزن.

9 – اصطناع ذخيرة لمساعدة سيف على هلاكهم.

10 – موت الحكيم. تكاثر الغيلان.

جـ . **الخراب**: 11 – مجيء سيف إلى الوادي.

12 – غيلونة تساعده على تحصيل الذخيرة.

13 – سيف يقضي على الغيلان: الوادي خراب.

نعاين من خلال هذا التطور الزمني أن الوادي كان مأهولا ببشر عاديين، ولكن سرعان ما تشكل كائن غريب (الغول)، فاندثر أثر الإنسان وتحول الفضاء الذي كان يشغله إلى فضاء خاص بالغيلان (قمرية تسأل عيروضا عن فضاء مهلك يموت فيه سيف، فينطق بوادي الغيلان، فتأمره بأن يرميه فيه). وهناك يتمكن سيف من تحويل هذا الفضاء«العامر» إلى خراب بقتله بواسطة الديك ذي الريش القاتل (الذخيرة، ص 111) كل الغيلان.

إن الرؤية الزمنية التي وقفنا عندها سابقا كما تنسحب على الأفعال والفواعل تنسحب على الفضاءات : فالفضاء له «دعواه» الزمنية: رأى الحكيم أن الوادي سيعمره الغيلان (عندما فكر في قتل الابن الغريب الشكل)، وأن هلاكهم على يد سيف، فاصطنع له ذخيرة مساعدة. كما أن للفضاء أوانا: مجيء سيف، ويكون النفاذ بواسطة خراب الوادي، ويبين لنا هذا الترابط الوثيق بين الشخصيات والفضاءات. وما رأيناه بصدد «وادي الغيلان» ينسحب بشكل كبير على بقية الفضاءات إذ لكل فضاء«حياة» خاصة.

وهذه «الحياة» لا يمكن النظر إليها إلا في سياق زمني، حيث يصبح لكل فضاء بداية ونهاية، وقد يكون له بداية جديدة حينما يعاد إعماره بعد خراب شامل. كما يظهر لنا ذلك بجلاء من خلال المدينة التي بناها الملك ذو يزن حمراء الحبش للدلالة على قوته و«استقلال»ـه عن الحبشة. لذلك لا يمكن لسيف أرعد الحبشي أن يعترف بها: فهي ضمن حدود بلاده: تحبك الحيلة لقتل ذي يزن، وجعل هذا الفضاء خاضعا لبلاد الحبشة. ومع ظهور سيف يتحول اسمها إلى «حمراء اليمن» وتصبح مدينة الملك سيف. ولكنها تظل

مستهدفة دائما من قبل الحبشة: تحاصر، تستسلم، ويلحق بها الخراب مرة إبان غيبة طويلة للملك سيف ورجاله، وعندما عادوا إليها وجدوها خرابا مطلقا. أراد سيف إعمارها من جديد فقال له الحكماء: «إن عمار هذه المدينة ثانيا ليس على يدك، بل على يد غيرك من الملوك وأما أنت يا ملك الزمان فتعمر مدينة أكبر منها.. وتسميها باسم ولدك مصر» (سيرة سيف، م.3. ص 113).

وفعلا سيتم بناؤها من جديد من طرف مصر بن الملك سيف وأخيه نصر عندما كان الملك سيف ببلاد مصر. ومعنى هذا أن إعادة الإعمار ليست رغبة، ولكنها خاضعة لدورة زمنية خاصة: مصر بن سيف هو «الموعود» بإعمارها في «أوان» محدد لمقاصد معينة.

وتقدم لنا كل السير صورة عن هذه الصيرورة بصدد مختلف الفضاءات (الموضوع) بشكل خاص فأمد وملطية، والعديد من المدن والقلاع والحصون في بلاد الشام تتعرض في دورة لا تنتهي إلى التدمير أو الخراب، ثم يعاد فتحها وإصلاحها وبناؤها. وكذلك القسطنطينية في بلاد الروم، يخضعها العرب- المسلمون إليهم عن طريق الصلح ودفع خزائن المال، ثم سرعان ما تكون تجمعا لمختلف جيوش الروم والافرنج، ومنطلقا لغزو الثغور. وتتحول الدائرة لتصبح فضاء محاصرا من قبل المسلمين.. هذه التحولات المرتبطة بالفضاءات- الموضوع تخضع لنظامي السعد والنحس اللذين تحدثنا عنهما في الزمن. لذلك نجدها تتأرجح وفق نظام الصراع القائم على المبدأ الزمني الذي تختزله السيرة في «يوم لك ويوم عليك». ويبدو لنا هذا بوضوح في كل مرة يعتقل فيها البطال عقبة أوشومدرس، وفي كل نوبة يقع فيها البطال في قبضة عقبة، كما يتقدم إلينا ذلك من خلال سيرة ذات الهمة.

إن الفضاء يرتبط ارتباطا وثيقا بالزمن. لذلك نجده في السيرة الشعبية يخضع لمبدأ التعالي الزمني (له بداية ونهاية). وتبعا لهذا المبدأ فهو صائر وفق نظام(السعد-النحس). وهو في كل هاته الحالات يظل يتصل اتصالا وثيقا بالشخصيات. لذلك كانت مختلف الصيرورات التي يتعرض لها، أو تطرأ عليه، مربوطة بمصائر الشخصيات وهم يتحولون في مجرى الحكي وفق مقتضيات الزمن.

وهناك بعد آخر يتجلى لنا من خلاله ارتباط الفضاء بالزمن، وهو مانراه كامنا في «المسافة الزمنية»، حيث نجد الربط بين الفضاءات المتباعدة، وإقامة العلاقة بينها يتحقق من خلال القياس الزمني:

- فبين اليمن وجزيرة النساء (في واق واق) مسافة مائة عام، قطعها عيروض وعاقصة في شهرين كاملين.

- وبرق البروق الياقوتي قطع بالملك سيف الرابع الخراب في أربعة أشهر. . .

هذا القياس الزمني للمسافات بين الفضاءات، علاوة على كونه يبين لنا بعدا فكريا تقدمه لنا السيرة الشعبية بجلاء سواء من خلال الشخصيات أو الراوي الشعبي، لأنه يرتهن إلى «معيار لتحريك الواقع، وجعله محسوسا»[30]، علاوة على ذلك يكشف لنا أن الفضاء يتم إدراكه من خلال الزمن: إذ هو الصورة الذهنية التي من خلالها يتحقق تمثل المسافات الفضائية، بل وتصور الفضاء نفسه. ولما كانت الرؤية الزمنية كما حاولنا تحديدها ذات طابع متعال، كانت الرؤية الفضائية (وجهة النظر) تتحدد من خلال الرؤية الزمنية. وستتاح لنا إمكانية تدقيق هذه الرؤية الفضائية أكثر من خلال الشخصيات.

إن ارتباط الفضاء بالزمن يبدو لنا بوضوح من خلال اعتبار أن لكل فضاء حياة، لذلك كانت مصائر هذه الفضاءات تتحدد بالطريقة نفسها التي تتحدد بها مصائر الشخصيات مع الاختلاف. لذلك يمكن أن نقارن أعمار الفضاءات بأعمار الجن كما تقدم لنا ذلك السيرة، ولما كان خراب بعض الفضاءات يجعلها مأوى للجن، اتضحت أمامنا صورة العلاقة بين العمران، الخراب، والتمايز الحاصل بين الشخصيات الترابية(الإنسان) والنارية (الجن)، وما يمكن أن يكون من تفاعل بين مختلف هذه المقولات، ولا سيما حين نضعها في سياق وصيرورة زمنيتين من المنظور الذي تشخصه لنا السيرة الشعبية من جهة، وحين ننظر إليها من جهة اتصالها بالفضاء، كما يمكن أن نقدم ذلك من خلال هذا الشكل:

المصير الفضائي ـ الزماني	العمران ←——	الخراب ←——	العمران
الشخصيات	الإنس	الجن	الإنس
المقومات	[+ أليف]	[+ عجائبي] [+ مهلك]	[+ أليف]

ارتباط الفضاء بالزمان وصلته بالشخصيات

فإن الفضاء والشخصيات معا ترتبط بصورة قوية بالرؤية الزمنية الخاصة التي تحدد تلك التحولات، وتضعها في نطاق النظام الزمني وما يعرفه من تبدلات مختلفة ومتواترة. وفي هذا الإطار يمكن وضع الفضاء ضمن ثنائية: عمران- خراب لأنها من جهة تجعلنا نرى العمران من خلال رؤية فضائية تحتكم إلى مجموعة من القيم التي تختزنها مختلف الشخصيات وتقاطباتها. فعمران حمراء الحبش ومصر، عمران بالنسبة لسيف بن ذي يزن وأتباعه، ولكنه خراب بالنسبة للحبشة. والعكس صحيح أيضا. وكذلك الخراب في عرف الإنس بوجه عام (الفضاءات المهجورة. . .) هو عمران بالنسبة للشخصيات النارية، لذلك تقوم بملئه، واحتلال مجاله. وهي ثنائية (عمران - خراب) تجعلنا من جهة ثانية نرى أن

كل رؤية فضائية تتحدد من خلال مجموع البنيات الفضائية ومقوماتها (الألفة)، وتحقق المجال الحيوي (بنو هلال مثال واضح).

وفي ارتباط الفضاء بالزمن في السيرة الشعبية من خلال الرؤية الزمنية، ما يؤكد لنا أن الرؤية الفضائية تتقدم إلينا في السيرة الشعبية محملة بكامل الأبعاد والسمات التي تتضمنها تلك الرؤية. وفي علاقاتها بالشخصيات نجد للفضاء كل مقومات الشخصيات كما حاولنا تقديمها في الفصل الخاص بالشخصيات. ولما كنا قد رأينا ضمن تلك المقومات [+خالد] التي سجلنا أن شخصية «الخضر» (ع) يتصف بها منفردا، زيادة على فرس حمزة البهلوان (اليقظان) الذي شرب بدوره من عين الحياة (سيرة حمزة، م. 2. ص 55)، فإننا نجد فضاء واحدا يتصف بالخلود وهو «الكعبة»: فهي من جهة أقدم فضاء على وجه الأرض، وهي الفضاء الذي سيظل أبدا قائما رغم تحرشات وتوعدات مختلف الشخصيات في السيرة الشعبية بهدمها ونقلها على نحو ما سنبين عندما نتحدث عن الفضاء والشخصيات.

4.2.1.2. الفضاء والشخصيات: أكدنا مرارا صلة الفضاء بالشخصيات. وهذه الصلة تتجسد على أكثر من صعيد شأنها في ذلك شأن مختلف الصلات التي تربط بين مختلف المقولات. إن كل الفضاءات التي رصدنا (مرجعية - تخييلية - عجائبية) تتداخل فيما بينها وتترابط على ما بينها من تمايزات بينة، ورغم كل ما يختزنه كل منها من مقومات ومميزات خاصة (ظاهر - باطن - مغلق - مفتوح...). وكل هذه التمايزات والاختلافات تتقدم إلينا من خلال ما يمكن اعتباره «رؤية فضائية» خاصة تحدد تصور، أو وجهة نظر، الراوي الشعبي والشخصيات الى العالم. هذه الرؤية الفضائية كما سبقت الإشارة تتحدد من خلال الرؤية الزمانية. ويمكننا من خلال ربط الشخصية بالفضاء أن نحدد بعض ملامح هذه الرؤية الفضائية مما يلي:

1. الانتماء: يظل الانتماء الى الفضاء المحدد، واحدا من أهم وأول الروابط التي تصل الشخصية بفضائها. ويبدو لنا هذا بجلاء في تمايز الشخصيات بتمايز الفضاءات (مرجعي - عجائبي...). هذا الانتماء هو الذي يحدد العلاقة بالفضاء من جهة «الألفة» و«الغربة». ويعطي لبعض الفضاءات صفتها الانغلاقية على عالم الشخصيات التي تنتسب إليها. لذلك نجد العديد من الشخصيات، وبالأخص الفواعل المركزيين، مهما ابتعدوا عن موطنهم الأصلي يعودون: فالميلاد غير المرغوب فيه يجعل الفاعل المركزي ينحى عن فضائه الأصلي، ويعيش في فضاء آخر، ولكنه سرعان ما يعود إليه بعض «التعرف» ليؤكد الانتماء الى الأصل. وحده الظاهر بيبرس المملوك لم يعد الى موطن ميلاده وبلاده، لأن دعوى النص تجعله مرتبطا بفضاء حيوي آخر هو «مصر». تماما كبني هلال الذين رحلوا الى فضاء غريب (الغرب الإسلامي)، ولم يعودوا الى موطنهم الأصلي لأن الفضاء الحيوي

الذي نقلوا إليه عوالمهم هو الفضاء المرتحل إليه. ومعنى ذلك أن الفضاء الطبيعي ـ الأصلي إذا كان فضاء حيويا فإنه يظل الفضاء - البؤرة. وإذا غاب عنه البعد الحيوي، يتم البحث عن آخر يتحقق فيه هذا البعد، وهذا هو مؤدى الانتقال أو الرحلة.

يبرز البعد الحيوي في كون الفضاء يحقق مختلف جوانب الحياة الضرورية المفتقدة في فضاء آخر طبيعي، تمت القطيعة معه لاختفاء الجانب الحيوي: بنو هلال يبحثون عن فضاء حيوي، فيجدون في الغرب الإسلامي ما ينسيهم في فضائهم الطبيعي الأصل، لأن العلاقة بين الفضاءين علاقة مشابهة (الحياة الصحراوية)، لكن علاوة على ذلك نجد الخصب والماء (المجال الحيوي). نفس الشيء نجده مع مختلف الشخصيات والجماعات الاجتماعية (سعدون الزنجي ورجاله - السودان في ذات الهمة. . .) التي تترك المكانة الاجتماعية (برنوخ - الحكيمة عاقلة - الملوك. . .) ويتخلون عن الفضاء الطبيعي - الحيوي، ويلتحقون بالفاعل المركزي (الملك سيف - ذات الهمة - حمزة. . .)، ويسيرون من رجاله وأهل بلاده، لأن الفضاء الجديد يحقق لهم مجالا حيويا مفتقدا في فضائهم السابق: الجهاد ومساعدة الفاعل المركزي في «تغير» الفضاءات والبلاد. إن كل هذه الشخصيات تصبح في الحقيقة منتمية الى فضاء الفاعل المركزي وعوالمه الكلية، لأنها أصبحت شخصيات جديدة: الدخول في الدين الجديد. وهذا يستلزم دخولها الى فضاء جديد صارت تنتمي إليه: «دار الإسلام».

لكن شخصية واحدة في السيرة الشعبية لا انتماء لها الى أي فضاء، لأنها تنتمي الى كل الفضاءات التي هي بالنسبة إليها الواحد المتعدد. هذه الشخصية هي «الفاعل الموازي الثاني». ويبدو أن هذه الشخصية - الفاعل لها خصوصية في السيرة الشعبية لأنها فعلا شخصية «واحدة متعددة». فعقبة بن مصعب والقاضي جوان، لهما انتماء مزدوج. وكلاهما له حظوة ومكانة سامية في بلاد المسلمين وبلاد المسيحيين. يقيمان في بغداد أو مصر باعتبارهما عالمين ويشغلان منصب القضاء. ولهما مراسلات سرية مع الروم. وإذا ما دخلا بلاد الروم كانت لهما الحظوة نفسها: فعقبة يسمونه في البلاد المسيحية: «الشيخ النجيح وعالم دين الملة الصحيح»، وحيثما حل في بلاد الروم كان رأيه الرأي الفاصل. ونفس الشيء نجده مع جوان. وهما في كل البلاد التي يحلان بها يشعران بأنهما أعلى من الجميع، ورأيهما نافذ في الكل. ونفس الشيء يتحقق مع بختك وبختيار وسقرديس وسقرديون. فالأولان مجوسيان، والآخران من عبدة زحل. ونظرا لما تمثله الامبراطوريتان الفارسية والحبشية من شساعة كان الفضاء الذي يتحركون فيه أكثر شساعة. ويبدو لنا هذا بجلاء عندما تشتد «مطاردة» الفاعل الموازي الثاني من قبل الفاعل المركزي ورجاله كيف أنهم حيثما حلوا وجدوا من يؤازرهم ويساندهم: ذلك لأنهم عندما يدخلون أي فضاء

يجعلون أنفسهم في عالمه، ولا يحسون بأي شعور بـ «اللاانتماء»: يغيرون اعتقاداتهم وأديانهم بحسب الفضاء الذي يوجدون فيه، ما دام هذا يوفر لهم حدا من الطمأنينة وملاذا من الخصوم.

نستنتج من صلة الشخصية بالفضاء أن الانتماء محدد أساسي للعلاقة، سواء كان هذا الانتماء طبيعيا أو حيويا. ولما كان الانتماء الطبيعي هو الأصل، كان الانتماء الحيوي إما دائما بحكم مشابهته للفضاء الطبيعي مع إضافة عنصر الخصب والماء (بالنسبة لبني هلال)، أو بحكم الدخول في الدين الجديد الذي يستلزم التواجد في الفضاء الذي يضمه (وهذا حال العديد من الملوك والمقادم والحكماء الذين يتركون ممالكهم وبلدانهم ويلتحقون بالفاعل المركزي)، أو أن هذا الانتماء الحيوي يكون طارئا في حال الفاعل الموازي الثاني، وذلك إما بغية تدبير حيلة جديدة أو فرارا من مطاردة الفاعل المركزي.

2. **الفضاء الموعود**: إذا كان الانتماء يحدد الارتباط الحاصل بين الشخصية والفضاء، فإن الانتقال الى أي فضاء محكوم بالرؤية الفضائية نفسها: ذلك لأنه رغم «حدود العالم»، بل حدود الفضاءات السيرية، والمسافات التي تفصل بينها، والمقيسة بقياس زمني يمتد الى أعوام، فإن الفواعل يتحركون ضمن هذا العالم، ويصلون الى أبعد الفضاءات. وبمقتضى الرؤية الفضائية السيرية فإن أي فضاء يصل إليه الفاعل المركزي لا يمكن أن يكون إلا فضاء موعودا به. ويبرز لنا هذا بجلاء في كون الفاعل المركزي، وسواه، حيثما توجه أو وصل، فإن له وظيفة ينجزها. وهناك يجد من ينتظره منذ سنين ويعرفه ويقدم له يد المساعدة (الملك سيف، حمزة في قلل قاف، أو المغرب. . .) وحتى عندما تفرض عليه الإقامة في مكان بعيد أو يعتقل في فضاء ناء فإن ذلك مما يدخل في نطاق الرؤية الفضائية التي تجعل تواجد أية شخصية ما في فضاء ما مقرونا بوعد لابد أن يتحقق: (أرميش المخالف يحمل سيفا الى جبل قاف، وسيف يريد كنوز سليمان). صحيح أن أرميش المخالف هذا طبعه: ينفذ عكس ما يقال له. لكن في هذه المخالفة، وتوجيه الملك سيف الى جبل قاف إنجازا لمهمة في انتظاره في هذا الفضاء الموعود. وتتكرر الأمثلة العديدة على ذلك، كما نجد في صورة الحصان الذي يرمح بصاحبه أثناء التجربة أو في إحدى المعارك، حيث يقطع به المسافات ليجد نفسه في النهاية في فضاء غريب، وهناك تقع له مغامرات، وينجز مهمات.

هذا الفضاء الموعود يبين لنا أن ارتباط الشخصيات المختلفة بالفضاءات المتعددة ارتباط وثيق لأنه يشكل جزءا من حياة الشخصيات في الزمان والفضاء. بل إن مصائر بعض الشخصيات تتحدد سلفا، ونتعرف عليها، من خلال تحققها في فضاء محدد. كما نجد ذلك بالنسبة الى الفاعل الموازي الثاني في سيرة الأميرة ذات الهمة (عقبة بن مصعب): فالرؤيا التي رآها الأمير عبد الوهاب يصلب بمقتضاها عقبة على باب الذهب بالقسطنطينية.

وكلما تم الإمساك بعقبة تحداهم بقوله: اقتلوني هنا (وهم بعداء عن القسطنطينية) ساخرا بالرؤيا، أو يهزأ منهم بطريقة أخرى: لا يمكن أن تقتلوني هنا لأن رسولكم وعدكم بصلبي على باب الذهب. مثل هذه المواقف تتكرر مرارا كثيرة في سيرة الأميرة ذات الهمة. وتتحقق الرؤيا أخيرا، ويصلب عقبة على باب الذهب.

إن الفضاء الموعود يمثل بوضوح صلة الشخصيات بالفضاءات من خلال الرؤية الزمنية واتصالها بهما: فمختلف أفعال الشخصيات بقدر ما هي محكومة بالتعالي الزمني الذي يحدد أوانها ونفاذها، محكومة بتحققها في فضاء معين: الفضاء الموعود. وليس الفضاء الموعود هنا سوى تنويع على فضاء الانتماء الطبيعي أو الحيوي الطارئ. ولهذا عندما نعتبر الفضاء الموعود انتقالا من الفضاء الطبيعي أو الحيوي الدائم، فإننا بذلك نقر بحقيقة واحدة مؤداها أن هناك علاقات ووشائج بين هذه الفضاءات، حتى وإن كانت متباعدة، وعلى مسافات هائلة، وأن الفاعل المركزي عندما ينتقل إليها فلإنجاز وظيفة تناظر ما يقوم به داخل مجاله، أو فضائه الطبيعي. فقمرية أم الملك سيف عندما تأمر عيروضا لأن يرمي سيفا في وادي الغيلان، وشامة زوجته في وادي الطودان، يكون هذان الفضاءان المهلكان فضاءين لإنجاز مهمة موعود بها سيف: إلحاق الخراب بوادي الغيلان، وقتل الكبش (إله) الطودان. وبمجرد إنهاء هذه المهمة أو الوظيفة في هذا الفضاء البعيد جدا عن اليمن، تأتي عاقصة لتحمله وزوجته وولده دمر الذي ولد في الغربة، وتعود به الى فضائه الطبيعي.

إن الخروج من فضاء والدخول في فضاء آخر محدد وفق نظام زمني محدد طال أو قصر. ويؤكد هذا عمق الترابط الحاصل بين مختلف المقولات كما تقدمها لنا السيرة الشعبية.

3. **الفضاء واللون واللباس**: كما تتصل علاقة الشخصية بالفضاء من جهة الانتماء الطبيعي أو الحيوي الدائم أو الطارئ، وتنتقل الى الفضاء الموعود لتقيم فيه أمدا محددا لإنجاز مهمة، أو للحيلولة دون إنجازها (اعتقال معروف في سيرة الظاهر استمر سنين طويلة)، تتصل به من جهة اللون واللباس. وتجعل الشخصيات تتميز عن بعضها بحسب اللون أو اللباس الذي يتميز به فضاء خاص فأهل الحبشة والسودان كلهم سود، لذلك تم إنكار أن يكون سيف عندما حمله الصياد الى الملك أفراح أن يكون منهم، لأنه أبيض، ولذلك طالب الحكيم سقرديون بقتله خشية أن يكون نفاذ الدعوة على يديه. ونجد الشيء نفسه مع عنترة (ابن الأمة) فسواده يحول دون أن يكون منتميا الى القبيلة في فضائها الطبيعي والاجتماعي، أو مع عبد الوهاب أو أبي زيد الهلالي اللذين أنكر سوادهما، ورفض أباهما الاعتراف بهما، وذلك لأن الاعتراف بالابن، تثبيت لحقه في الانتماء الى الأسرة أو القبيلة والى الفضاء الذي تنتمي إليه. ويظهر لنا تميز اللون بجلاء إبان التحول أو التنكر الذي

يمارسه الفاعل الموازي الأول لينجح في اختراق صفوف الأجناس الأخرى باتخاذه لونهم وزيهم. فعمر العيار الأسود، ينظر في مرآة الانقلاب ويطلب منها تغيير لونه وشكله ليضاهي الأقوام الذين يريد إجراء حيله ومقالبه عليهم. وعلي الزئبق وأبوزيد والبطال، وسواهم من العيارين لهم دراية وصناعة في اصطناع الأصباغ وتغيير الهيئات. وكذلك الملك سيف بن ذي يزن لكي يدخل «مدينة النساء» كان لابد من العثور على اللباس المناسب، والعدة الملائمة التي تجعل كل من تراه من النساء لا تشك فيه. وتحقق له ذلك بفضل الشيخ الصالح الذي كلفه الخضر (ع) بإعطائه البقجة المزركشة الموعود بها، والكرة والصولجان (وهي جميعا من كنز كوش بن كنعان)، وبذلك تمكن من الاندماج في عالم خاص متميز بلباسه وزيه. ومعنى ذلك أن الزي واللون من المحددات الأساسية لاتصال الشخصيات وانتمائها الى فضاء معين، تماما كما نجد الشخصيات المركبة (الغيلان – العمالقة – الكلبيون. . .) يشغلون فضاء خاصا بهم.

وتزخر السيرة الشعبية بالصور الدالة على هذا التواشج من هذه الجهة، وفي دراسة جزئية يمكن الوقوف عند اختلاف هذه الصور التي تتعدد بتعدد العوالم الشخصية وفضاءاتها. ولا يمكننا إنهاء هذه النقطة، بدون الإشارة الى مثالين عميقي الدلالة على هذا الارتباط بين الشخصيات وفضاءاتها من ناحية الزي واللباس أو اللون: ففي نهاية تغريبة بني هلال، وبعد ظهور علي أبي الهيجات حفيد أبي زيد الهلالي، وفرضه نفسه على الجميع بعد طغيان الأمير ذياب، وعجز الهلاليين عن التصدي له، صارت له دعوة جديدة الى إعلان الانتماء. فهو أولا جعل كل من يصير من رجاله يقبل أن يكون واحدا من «أولاد علي». وإبان الحروب رفض المناداة باسم أية قبيلة سوى باسم «أولاد علي». ومن بين الأشياء التي ألزم أتباعه باتخاذها: الطربوش بدل العمامة. وعندما بارز علي أبو الهيجات الصعب الأقطع خاطبه وهو «يصيح، ويقول: لا زغبي ولا هلالي ولا جعفري. وإنما أيها الفارس، قال: أنا من أولاد علي، واقلع عمامتك والبس الطربوش من غير شال، وسمعني وأنت تقول: من أولاد علي». (تغريبة بني هلال، المكتبة الشعبية. ص 196). وصار كل من غلبه أو انخرط ضمن رجاله يخلع العمامة ويضع الطربوش. وحتى أبوزيد الهلالي جده لكي يبارك أعماله، ويجعله سيدا على الجميع بعد الانتصار على ذياب وبني زغبة يقول: «. . . فأنا أشهدكم أنني صرت من أولاد علي. ثم إن الأمير أبا زيد من بعد ذلك خلع عمامته ولبس له طربوشا مغربيا. . .» (تغريبة بني هلال، ص 289).

إن اتخاذ الطربوش دليل على انتماء جديد، وعلى ولاء جديد لسيد جديد سيصبح هو الحاكم على الجميع. وما قلع العمامة الدالة على الانتماء الى بني هلال أو بني زغبة أو بني رياح. . . سوى إعلان الانتماء الجماعي والموحد الى «أولاد علي»، والى الفضاء الذي

سيصبح خاضعا لحكم علي بن أبي الهيجات. يظهر أن للباس والزي واللون، وحتى اللغة، ومظاهر أخرى خاصة، صلة وثيقة بين الشخصيات وفضاءاتها. ويناظر ما رأيناه في اتخاذ الطربوش بدل العمامة، ما نجده في ما يمكن أن نسميه بالمدينة الملونة التي دخل إليها عمر العيار، بعد أن خرج للبحث عن كسرى ووزيره بختيار، «وهو مغير زيه، وطاف فيها فوجدها مقسومة الى ثلاث نواح. فتعجب من ذلك. ورأى أن أهل الناحية الأولى يلبسون الأبيض كلهم على نسق واحد، والثانية. . . الأحمر، والثالثة. . . الأخضر من كبير الى صغير، ولا يتخلل تلك الألوان لون آخر إلا إذا كان الغرباء فقط فزاد تعجبه. . .» (سيرة حمزة، م. 3. ص200). وعندما سأل أخبر أن الملك فرقهم لكي لا يجتمعوا عليه «فلا يختلطون وصاروا كأنهم ثلاثة شعوب في بلد واحد» (ص201).

نلاحظ أن الزي واللباس واللون كلها من المميزات التي تصل الفضاء بالشخصيات، وتجعل الترابط بينهما وثيقا. نستخلص مما رأيناه بعد تحليلنا للبنيات الفضائية الخاصة، ونحن نحاول تجليتها من خلال ما أسميناه «مصائر الفضاءات» أي الفضاءات في صيرورتها، أن هناك رؤية زمنية تحكم الفضاء وتحدد مصيره، ومصير العوالم الشخصية التي تشغله، وأن مختلف تحولات الفضاء من عمران الى خراب يتحدد وفق الرؤية الفضائية التي تحكم كلا منهما بسبب تمايز الشخصيات وانتماءاتها الى الفضاءات المختلفة. فما هو خراب عند قوم هو عمران عند آخرين (الجن)، وما هو عمران عن أمة هو خراب عند أمة أخرى لأنه يعرض وجودها للخطر (الصراع). ولما كانت لكل فضاء صلة وثيقة بالتحولات الزمنية، كانت ارتباطات الشخصيات بالفضاءات ذات طبيعة زمنية أيضا. فالانتماء الطبيعي أو الحيوي الدائم أو الطارئ يجعل الانتقال في الفضاء محددا بالنظام الزمني العام الذي يحدد صيرورات الأشياء في اتصالها وانفصالها. كما أن هذا الانتقال في الفضاء حتى وإن كان بهدف السياحة أو التفرج على العجائب، كما نجد ذلك خاصة مع الملك سيف بن ذي يزن، فإنه انتقال الى فضاء موعود لقضاء حاجة هناك يتعرف عليها في حينها، أو لإنجاز مهمة هو موعود بها.

كل هذه الترابطات بين الشخصيات والزمن والفضاءات تسم الفضاء بسمات خاصة تجعل مختلف البنيات الفضائية العامة (المرجعية - التخييلية - العجائبية) والخاصة (في اتصالها بالزمن والشخصيات) تتقدم إلينا وفق رؤية فضائية محددة للفضاء ترتهن الى الرؤية الزمنية القائمة على التعالي الزمني، وتتجسد من خلال اعتبار الفضاء، بمختلف بنياته العامة والخاصة، وما تعرفه جميعا من ائتلاف واختلاف، وما يتميز به كل منها بصفاته ومقوماته الذاتية والخاصة (حاولنا التأكيد على بعض عناصرها وتجلياتها البنيوية)، **كتلة واحدة**. إن العالم، الفضاء العام والكلي، كما تقدمه لنا السيرة الشعبية بحدوده الطبيعية والاصطناعية،

بظاهره وباطنه، بتعدد شعوبه وأقوامه فضاء واحد وإن كان متعددا. لذلك نجد الفاعل المركزي (وفي كل السير) يقطعه شرقا وغربا، برا وبحرا... وهو حيثما رحل، حتى في أقصى البلاد التي لا يصلها إلا على كاهل مارد أو عفريت له وظيفة، وله رسالة يضطلع بها. لذلك نجد التمايزات بين الفضاءات بحسب الشخصيات لا يعترف بها الفاعل المركزي في السيرة الشعبية. ولهذا السبب نجد أتباع الفاعل المركزي كانوا ينتمون الى فضاءات طبيعية حيوية متعددة ومختلفة، كما أن أزياءهم وألوانهم تذوب وتختفي في فضاء الفاعل المركزي. ولا غرابة أن نجد مختلف التمايزات بين الشخصيات لا أثر لها، فعادة ما ينتقي الراوي الشعبي شخصياته وبالأخص من يضطلع بالوظيفة المركزية أو قرينه من لون مختلف ويكونان معا في مستوى واحد كما نتبين ذلك مما يلي، ومن خلال بعض السير:

اللون / السيرة	الفاعل المركزي (الصاحب)		الفاعل الموازي الأول (القرين)	
	أبيض	أسود	أبيض	أسود
سيرة عنترة		عنتر		شيبوب
سيرة بني هلال		أبو زيد		أبو زيد
سيرة ذات الهمة	ذات الهمة	عبد الوهاب	البطال	
سيرة حمزة	حمزة			عمر
سيرة الظاهر	الظاهر		شيحة	

ألوان الصاحب والقرين في السيرة الشعبية

نتبين أن التمييز بين الشخصيات أو الفواعل بحسب الألوان غير وارد من خلال الرؤية الفضائية التي تقدمها لنا السير الشعبية المختلفة. ويبرز ذلك في كون مختلف أتباع الفاعل المركزي من أجناس وألوان وطوائف متعددة وكثيرة. ونذكر هنا أن من الوظائف الأساسية التي اضطلع بها عنترة هي مقاومة التمييز بحسب الألوان. وإذا كانت بعض الشخصيات تنغلق على فضاءاتها ولا تقبل الغريب، وتحرص دائما على التميز، نجد الشخصيات أو الفواعل الذين ينحاز إليهم الراوي الشعبي لأنهم يمثلون رؤيته الفضائية يؤمنون على العكس بالاختلاف ويسعون إلى الانفتاح على الفضاءات الأخرى لتصور خاص لديهم اتجاه

الفضاء، ولوجهة نظر محددة لديهم حياله. هذا التصور أو وجهة النظر(سنحاول الوقوف عندهما عندما نحلل العلاقات الفضائية لأنهما يحددان لنا الموقف من الفضاء) ينبنيان على الرؤية الفضائية العامة التي يغدو العالم بمقتضاها كما سبقت الإشارة «كتلة واحدة». تبرز هذه الرؤية الفضائية في إذابة الحواجز، ومحو الحدود بين الفضاءات والشخصيات، ومختلف التمايزات بينهما. فعلي أبو الهيجات في نهاية تغريبة بني هلال، يجعل الجميع «أولاد علي»، ملغيا بذلك التمييزات القبلية الشائعة: (بنو هلال- بنو زغبة- بنو رياح...)، ويوحد الجميع باتخاذ زي جماعي (الطربوش). هذه المهمة التي يضطلع بها الفاعل المركزي تتم من أحد الجوانب من خلال الفاعل الموازي الثاني(الواحد المتعدد)، لأن إمكان انتمائه إلى أي فضاء، يجعل السير في نهاياتها تستدعي ضرورة انتقاله من فضاء إلى آخر وهو مطارد، وفي متابعاته التي لا تنتهي يدخل الفاعل المركزي وأتباعه كل الفضاءات التي يلوذ بها، ولا يخرجون منها، إلا وهذه الفضاءات داخلة في نفوذ الفاعل المركزي ورجاله. وتظل هذه المطاردة متواصلة حتى يتم الإمساك به في النهاية، بعد أن لا يبقى فضاء يلتجئ إليه حيث يكون إعدامه أخيرا. ومعنى ذلك أن كل الفضاءات «توحدت» وصارت كتلة واحدة تدين للصاحب وأتباعه، وتعود في كل أمورها إليه من خلال النواب الذين تركهم تابعين له.

إن الرؤية الفضائية التي تجليها السيرة الشعبية تجد مستندها في العديد من التصورات التي تقدمها لنا العديد من الأدبيات العربية. فإخوان الصفا يذهبون إلى أن «العالم إنسان كبير»، كما أن «الإنسان عالم صغير»[31]. وإذا أخذنا هذا الإنسان الصغير، وحاولنا تكبيره كما فعلت سيرة سيف بن ذي يزن، والعديد من المصنفات العربية ـ الاسلامية، وهي تجسد لنا صورة عوج بن عنق أو آدم(ع)، فإننا سنجد أنفسنا أمام «العالم» الكبير. فآدم في إحدى الروايات التي يقدمها الثعلبي خلقه الله «بيده من قبضة قبضها من جميع الأرض: من السهل والجبل، والأسود والأبيض والأحمر، فجاءت الأولاد على ألوان الأرض»[32]. هذا التطابق بين «البلاد» و«العباد» تجسده لنا السيرة الشعبية خير تجسيد من خلال تنويعها لعوالم الشخصيات وتنويعها للفضاءات التي تشغل حيزها، وجعلها بعض الشخصيات أو الفواعل ترتبط بمختلف الفضاءات مهما كانت نائية، وتعمل جاهدة على إدماجها، **في فضاء كلي مفتوح على مختلف التفاعلات والعلاقات**. وهذه العملية ناجمة عن رؤية فضائية تسعى إلى إلغاء الحدود والحواجز الفاصلة بين الفضاءات. وهذا ما يمكن الوقوف عنده من خلال رصد العلاقات التي تربط بين هذه الفضاءات لنتمكن من تحديد الموقف أو التصور الذي يحدد تلك الرؤية ويسمها بطابعها المتميز الذي لا نجده عند العديد من شخصيات السيرة في فضاءاتها الطبيعية أو الحيوية.

4.2.2. العلاقات الفضائية: الموقف والتصور

4.2.2.0. إن مجموع البنيات الفضائية التي وقفنا عندها (عامة وخاصة) لا يمكن الاكتفاء برصد مختلف تجلياتها وتجسداتها، إذ لابد من البحث في العلاقات التي تربط بينها[33]. وبصدد الحديث عن العلاقات علينا إعادة ترتيب تلك البنيات المختلفة بغية ضبط الانتظامات التي تحددها وتمنحها مسارها الخاص الذي ينظمها في علاقات محددة وملموسة. ننطلق لتحديد هذه العلاقات، من الفواعل المركزيين والموازين(أي من العوامل الثلاثة: الصاحب- القرين- الخصم) لأنهم هم الذين يجسدون الحركة الدائبة في فضاءات السيرة الشعبية الشاسعة. فالقرين تمنحه السيرة خصوصيات فيزيقية (سرعة العدو) تجعله «خذروفا» (اسم ابن شيبوب) لا يتوقف، والخصم كما رأينا لا انتماء له إلى أي فضاء، لذلك فهو حيثما وجد يلقى الترحاب والمكانة. ولكل من هذين الفاعلين دوره الجوهري في السيرة الشعبية. أما الفاعل المركزي (الصاحب) فهو الفارس- الرحالة الموعود بالتحرك في الفضاءات المختلفة التي لم يصلها أحد. والراوي الشعبي يبئر حركاته وتنقلاته المختلفة، والتي عادة ما يخرج فيها وحيدا منعزلا. وعندما نقول يبئر، نقصد بذلك أن الراوي حيثما تركه يعود إليه، كلما غادره ليرصد عالما آخر، وعندما يعود إليه يبدأ من النقطة التي تركه عندها. وهذا العمل لا يقوم به بالنسبة لأية شخصية أو فاعل أو عامل. وهنا، مكمن تسميتنا إياه بـ «الفاعل المركزي». إنه «مركز» من حيث كون مختلف الشخصيات والفواعل محيطا. والفضاء الذي يولد فيه الفاعل المركزي بدوره لا يمكن أن يكون إلا مركزيا: إنه وإن ابتعد عنه يظل مشدودا إليه، ومنشغلا بالرجوع إليه (باستثناء الظاهر بيبرس). ولما كان أي فضاء يتحدد في علاقته بالفضاء الآخر بناء على مسافة معينة كيفما كانت درجة قياسها، تعينت هذه المسافة من خلال هذه العلاقة: (من -- إلى)، اتجاها وعكسا. هذه العلاقة القائمة على هذه المسافة تجعلنا نعيد ترتيب مختلف الفضاءات ومفصلتها الى: مركز ومحيط. فالمركز هو موئل وفضاء الفاعل المركزي، وتظل دوائر المحيط تتسع باتساع حركاته وصولا الى أنأى الفضاءات وأكثرها غربة وغرابة عن الفضاء المركز ـ المألوف.

يبدو لنا هذا التمفصل الجديد (مركز ـ محيط) في كون كل سيرة من السير التي ندرس لها «مركز» ها الخاص: مركز تولد الأفعال فيها، وتوجهها نحو فضاءات محيطة، محددة ودائمة أو طارئة. ومن خلال هذا التمفصل يمكننا رصد مختلف العلاقات بين الفضاءات المختلفة والوقوف على أبعادها ودلالاتها ووظائفها كما تتقدم إلينا من خلال السيرة الشعبية.

4.2.2.1. **المركز والمحيط**: إن الفضاء المركزي هو الفضاء البؤرة الذي وجد فيه صاحب الدعوى المركزية في السيرة. أما المحيط فيمكننا القيام بتمفصله الى قسمين: قريب

وبعيد. فالمحيط القريب هو الذي تكون العلاقة بينه وبين المركز دائمة ومتواصلة. أما المحيط البعيد فتربطه بالفضاء المركزي علاقة طارئة ومحدودة، وغالبا ما تتحقق من خلال الفاعل المركزي حين ينتقل الى تلك الفضاءات البعيدة. سنقف عند كل نوع من أنواع هذه الفضاءات لنتمكن من ملامسة مختلف أوجه العلاقات.

أ. المركز: إن الراوي الشعبي كما انتقى فواعله المركزيين بعناية وقصد، اختار الفضاءات المركزية بحذاقة ومهارة تدل دلالة قوية على امتلاكه رؤية محددة وخاصة لتمثيل عوالمه الحكائية وبنياتها ودلالاتها المختلفة. لقد استثمر الراوي كما سبقت الإشارة مرارا مختلف معارفه وثقافاته المستقاة من ثقافة عصره، ومصادرها الغابرة لتجسيد مختلف «المخلوقات»، ومختلف العوالم أو الفضاءات. وتركيزه على بعضها ليكون مركزا، وآخر محيطا خير دليل على حسن الاستثمار ومهارة التوظيف. وهو في كل ذلك، وفيما يتصل بالفضاء، ينطلق من رؤية فضائية ترتبط بوثوق بالفضاء الذي ينتمي إليه (إننا نتحدث عن الراوي الشعبي - العربي). لذلك لا غرو أن نجده هو الفضاء المركزي الذي تتولد فيه أحداث كل سيرة. وأي رؤية فضائية كيفما كان نوعها، ولدى أي شخص تنبعث من الفضاء المركزي الذي ينتمي إليه. إن أي رحالة يحمل تصوراته الخاصة وهو ينتقل في مختلف الفضاءات المغايرة لفضائه[34]. والرؤية الفضائية التي ينطلق منها الراوي الشعبي تتحدد وفقا للفضاء الذي جعله مركزيا. وهو من هذه الناحية لا يختلف عن أي مصنف أو رحالة أو كاتب عربي أتيح له تقديم رؤيته بصدد فضائه المركزي الذي ينتمي إليه في مقابل غيره من الفضاءات.

يقدم الثعلبي رواية أخرى عن قصة الخلق يقول فيها: «إن الله خلق رأس آدم وجبهته من تراب الكعبة، وصدره وظهره من بيت المقدس. وفخذه من أرض اليمن، وساقيه من أرض مصر، وقدميه من أرض الحجاز، ويده اليمنى من أرض المشرق، ويده اليسرى من أرض المغرب»[35]. هذه الرواية تخصيص للرواية السابقة التي تظل عامة: «خلق الله آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض» (ص17). كما أنها تدقيق لنوع الفضاء، واتصاله بعضو من أعضاء آدم. ما يهمنا من هذه الرواية التخصيصية هو البعد المركزي للفضاء الذي يحدد الرؤية الفضائية في التصور العربي - الإسلامي بوجه. والذي بمقتضاه تصبح «الكعبة» أول فضاء مركز الكون[36].

لو تتبعنا أعضاء آدم عضوا عضوا، وربطناها بالفضاءات التي تكونت منها، لوجدنا أنفسنا أمام الفضاءات المركزية التي تنتسب إليها كل سيرة من السير الشعبية. وهذا ما نراه في هذا الجدول.

العضو	الفضاء	السيرة
الرأس ـ الجبهة	الكعبة ـ مكة	حمزة البهلوان
الصدر ـ الظهر	المقدس	ذات الهمة
اليد اليمنى	المشرق	فيروز شاه
اليد اليسرى	المغرب	بنو هلال
الساقان	مصر	الظاهر ـ الزئبق
الفخذ	اليمن	سيف ـ التيجان
القدمان	الحجاز	الزير ـ عنتر ـ ذات الهمة ـ بنو هلال

أعضاء آدم وعلاقتها بالفضاء من خلال السيرة الشعبية

إن آدم ليس سوى تمثيل للفضاء العربي - الإسلامي باعتباره مركزا للعالم. تتعدد، وتتحول الفضاءات المركزية التي ينتمي إليها الفاعل المركزي في السير الشعبية المختلفة، وهو في كل الحالات يظل منتميا الى فضاء مركزي كلي. وهذا التعدد أو التحول يرتبط ارتباطا وثيقا بالدور الذي يضطلع به فضاء مركزي محدد في فترة زمنية محددة، وبحسب الوظيفة أو العلاقة التي يقيمها مع محيط قريب، لأن هذه العلاقة مع المحيط القريب على نحو ما سنبين هي التي تحدد «مركزية» الفضاء أو تحوله الى مركز.

هكذا يمكننا تحديد الفضاءات المركزية في السير الشعبية بحسب الترتيب الذي حاولنا إقامته عندما بحثنا في البنيات الزمنية، والذي ميزنا من خلاله بين حقبتين: ما قبل الإسلام وما بعد الإسلام.

أ.1. قبل الإسلام: يتحدد الفضاء المركزي في السير التي تعالج حقبة ماقبل الإسلام من خلال قلب شبه الجزيرة العربية وجنوبها. وتظل سيرة فيروز شاه استثناء لأن فضاءها المركزي هو «المدائن» (فارس)، وإن كان توجهها مباشرة من خلال مغامرات فيروز شاه الغرامية نحو جنوب الجزيرة (بلاد اليمن). على نحو ما يظهر لنا بوضوح:

- الحجاز: عنترة - الزير سالم - حمزة.
- اليمن: سيف بن ذي يزن - سيف التيجان.
- فارس: فيروز شاه.

نختزل في الحجاز كل ما يتصل بقلب الجزيرة العربية (مكة) وشمالها. وفي اليمن جنوب الجزيرة. وتظل المدائن ممثلة لشرق شمال الجزيرة.

هذه الفضاءات المركزية التي تمثلها لنا سير ما قبل الإسلام، نجدها بوجه أو بآخر تختزل في فضاء بؤري هو مكة - الكعبة: فهي الفضاء الذي تتجسد فيه مختلف الفضاءات المركزية. ويبدو لنا ذلك بجلاء من خلال بداية سيرة سيف بن ذي يزن، حيث حاول الملك ذو يزن وهو في طريقه الى محاربة الملك بعلبك «هدم» الكعبة. وما برحها حتى كساها الخز وحلاها بالذهب بعد المرض الذي أصابه والرؤيات الثلاث التي رآها. ونجد كذلك مختلف الفضاءات المحيطة القريبة ترى أن الكعبة هي الفضاء المركزي الذي يجمع العرب. لذلك نجد تحرشات مختلفة بهدمها على نحو ما نجد في تصريحات زوبين الغدار المنضم الى جيوش كسرى الفارسي والذي يقسم بـ «هدم البيت وجعله معبدا للنيران» (سيرة حمزة، م. 1. ص327). وعلى نحو ما نجد في نهاية سيرة عنترة بعد التشرد الذي لحق بني عبس، كيف أن الفئة الناجية منهم لم تجد ملجأ سوى الكعبة. وفي سيرة عنترة نجد حضورا مركزيا للكعبة، وأشهر مثال دال على ذلك صراع عنترة من أجل تعليق معلقته على الكعبة.

تظل للفضاء المركزي (الكعبة) قيمة رمزية وذهنية في عالم السيرة الشعبية، ويظل حضورها كفضاء مركزي حقيقي ممثلا على نحو خاص من خلال سيرة حمزة البهلوان. أما السير الأخرى فتظل فضاءاتها المركزية تتعين بشكل محدد بالفضاء المحيط القريب أو المجاور.

إن قلب الجزيرة العربية وجنوبها (أي الكعبة والحجاز واليمن) يظلان يمثلان الفضاء المركزي للسير الشعبية لحقبة ماقبل الإسلام. وسنلاحظ أن هذا الفضاء سيتحول في السير الأخرى لأن مركزه سيصبح في الشام ومصر على نحو خاص وفي الحجاز بشكل نسبي.

أ.2. **بعد الإسلام**: يتحول الفضاء المركزي في باقي السير، وينتقل من قلب الجزيرة العربية وجنوبها الى تخومها وأطرافها التي صارت تمثل امتدادا لها مع انتشار الدين الإسلامي.

- الحجاز: بداية سيرة بني هلال وذات الهمة.
- الشام: ذات الهمة.
- مصر: الظاهر - علي الزئبق.

يتقلص دور الحجاز، ولا يكون سوى نقطة انطلاق للهلاليين نحو فضاء آخر يتخذونه فضاء مركزيا للحياة والصراع (الغرب الإسلامي)، ونفس الشيء نجده مع بني كلاب وبني

سلام الذين كانوا يعيشون في الحجاز ولكن مقتضيات الجهاد جعلتهم يتحولون الى شمال الشام حيث يستوطنون «ملطية» التي تغدو الفضاء المركزي. وفي سيرة علي الزئبق والظاهر بيبرس نجد الفضاء المركزي يصبح هو مصر الموطن الذي سيتخذه الظاهر بيبرس بعد رحلته الطويلة من خوارزم الى الشام الى مصر حيث يغدو من مماليك الملك الصالح أيوب، ويعتقه فيصبح حرا. وتظل مصر الفضاء المركزي لسيرة الظاهر بيبرس، وإن كانت «الشام» تقاسمها البعد المركزي نفسه، لأنها كانت تابعة لمصر، وهي موطن الفداوية أولاد اسماعيل، وغزة هي الفضاء الذي ولد فيه قرين الظاهر بيبرس: جمال الدين شيحة. بمعنى آخر سيصبح الفضاء المركزي في هذه السير هو الشام ومصر والغرب الإسلامي (مع الهلاليين). وكما قلنا عن «الكعبة» بأنها الفضاء المركزي للسير السابقة، نجد «بغداد» فضاء مركزيا وإن كان في الخلفية، لأنه كان يمثل ما مثلته الكعبة من قيمة رمزية وذهنية، وبالأخص في سيرة الأميرة ذات الهمة، حيث كان العباسيون الى عصر المعتصم يشكلون القوة الأساسية. وفي سيرة الظاهر بيبرس ستصبح «الشام» هي الفضاء المركزي لأنها بوابة مصر، وتجمع حراس القلاع والحصون الذين يحتلون دورا مركزيا في سيرة الظاهر بيبرس، حتى أنها تسمى لدى العامة بـ «الإسماعيلية»، والذين يروون سيرة الظاهر بيبرس يسمون «الفداوية»[37].

إن «الشام»، هل لنا أن نقول «المقدس» هو الفضاء المركزي في سير ما بعد الإسلام؟ لأنها (الشام) الفضاء الذي يستقطب مختلف الشخصيات التي تنتمي الى فضاء العالم الإسلامي. لذلك لا غرابة أن نجد من بين الشخصيات الأساسية في سيرة الظاهر بيبرس بعض المغاربة، والعديد من الشخصيات التي تنتمي الى فضاءات مختلفة من العالم نفسه.

تتعدد الفضاءات المركزية في السير الشعبية بتعدد الحقب التاريخية، وبتعدد المحيط القريب الذي يحدد مركزيتها. ونلمس أن هذا الفضاء العام الذي يتخذ هذه المراكز هو على وجه الإجمال: الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر، وبعد الإسلام الشمال الإفريقي وبلاد فارس. إنه الفضاء المحوري الذي يمكن وسمه وفي مختلف الحقب بـ «العالم العربي - الإسلامي»: إذ حتى قبل الإسلام نجده يمثل بعض القيم الإسلامية، بل إن أهم الفواعل المركزيين لهم رسالة إسلامية. إنه بكلمة أخرى يمثل فضاء «دار الإسلام» التي دانت قبل ظهور محمد (ص) بدين ابراهيم، وامتد ذلك مع ظهور الإسلام.

فضاء «دار الإسلام» يمكن تقسيمه قسمين من خلال اعتماد التقسيم المعتمد الى ما قبل النبوة وما بعدها. فالفضاء الأول (في سير ما قبل الإسلام)، نلمس أنه فضاء متقطع يقوم على فراغات بوجه عام، وعلى قفزات من فضاء الى آخر دون أن نعاين امتدادا في الفضاء. أما في النوع الثاني من السير فنعاين نوعا من الخطية، والتواصل بين الفضاءات. وإذا أردنا

تمثيل ذلك، نلاحظ أن ذا يزن يصل من اليمن الى حيث تقام «يثرب» في أيام. وبعض قطع مسافة أيام أخرى يصل الشام (بعلبك) كما أن المسافات كثيرا ما يتم طيها أو القفز عليها بواسطة استعمال الهواء (أكتاف الجن)، أو بركات الأولياء. ولذلك وصفنا هذه الفضاءات **بالتقطع**. أما في النوع الثاني فيبدو لنا أن بني هلال مثلا يتحركون في تغريبتهم من فضاء الى آخر وكل فضاء له قسماته وصفاته الخاصة، بمعنى أن الفضاء يتخذ بعدا **خطيا**. ويبدو لنا هذا الاختلاف في كون الفضاء الأول كان **واسعا وممتدا وبلا حدود**. فالفارس (الفاعل المركزي) أو القرين يتحرك في الجزيرة العربية والشام والعراق دون أن تعترضه عوائق، إلا ما كان من العوائق الطبيعية (وحش مفترس) أو اعتراض بعض من خرجوا للسلب والنهب. وتقابل شساعة العالم وكونه بلا حدود في السير الأولى ضيق الفضاء في الثانية، واصطناع الحدود الكثيرة. إذ لا يمكن لأي كان أن يجوز من فضاء ما دون أن يدفع الغفارة لحراس القلاع والحصون، أو خطيا إذ لا يمكن العبور من فضاء الى آخر إلا عبر فضاءات محدودة وملموسة.

ويبين لنا تقطع الفضاء وخطيته أننا من ناحية أولى أمام الفضاءات المفتوحة في النوع الأول حيث الامبراطوريات الكبرى المجاورة: بلاد الحبشة والسودان مسافتها سبعة أشهر، وكذلك بلاد كسرى. أما الفضاء الخطي، فمنغلق حيث تكثر المدن والقرى المحمية، أو تدين بالولاء لأحد الأمراء الذين يقومون بحمايتها. كما أننا نعاين أن «دار الإسلام» في علاقتها بالأمم والأجناس الأخرى كانت تعرف نوعا من الانفتاح والتسامح. فهناك العديد من المدن المسيحية المنبتة في وسطها وبالأخص في الشام، ومثل العريش في مصر. وكان العديد من الشخصيات (يهود - مسيحيون) يحتلون مناصب عليا في الدولة (مثل القاضي جوان وقرينه البرتقش. . .). والى جانب هذا التسامح والانفتاح، نلمس كذلك أوجها كثيرة للصراع بين القبائل وبالأخص في سيرتي عنترة والزير سالم، والذي سيمتد مع الصراع بين بني سليم وبني كلاب في سيرة ذات الهمة، وبين بني هلال وبني زغبة. إن مختلف هذه السمات تجعل فضاء «دار الإسلام» فضاء متنوعا بتنوع مراكزه، وطبيعته من جهة الانفتاح والانغلاق وعلاقاته الداخلية القائمة أحيانا على التآزر لمواجهة البراني، وأحيانا على الصراع. ويمكن استكمال معالم صورة الفضاء المركزي بالبحث في الفضاءات المحيطة.

ب. **المحيط**: يتصل المركز بالعالم العربي - الإسلامي (دار الإسلام)، بينما المحيط يمثل على وجه الإجمال (دار الكفر)، سواء قبل الإسلام أو بعده. وكما قسمنا فضاء المركز الى قسمين بحسب الحقبة الزمنية، نجري تقسيما أول على فضاء المحيط في امتداده من جهة صلته بالمركز (هنا - هناك) الى قريب وبعيد، وننظر فيه من جهة ثانية بحسب الزمن.

ب. 1. **المحيط القريب**: نقصد بالفضاء المحيط القريب الفضاء الذي تربطه بالفضاء

المركز صلات الجوار والمتاخمة من جهة، والصراع والاختلاف من جهة ثانية. ونلمسه في خلال السير كلها من خلال ثلاثة فضاءات هي على التوالي: بلاد الحبشة والسودان، وبلاد فارس، وبلاد الروم. إنها جميعا تتاخم الفضاء المركزي من ناحية الجنوب والشمال الشرقي والشمال الغربي والغرب. وكل فضاء من هذه الفضاءات المحيطة تشتد علاقاته بالفضاء المركز في حقبة زمنية محددة: فقبل الإسلام كانت «الصلات» بالأساس تتحقق مع الفرس (حمزة البهلوان) ومع الحبشة (سيف بن ذي يزن). وبعد الإسلام صارت بالأخص مع الروم (ذات الهمة والظاهر بيبرس). ولا يعني هذا أن السير المؤشر عليها وحدها تجسد هذه العلاقات، صحيح هي ذات تمثيلية أكثر من غيرها، لكن السير الأخرى بدورها تبرز لنا العلاقات نفسها.

يظهر الاختلاف بين المركز والمحيط من جهات كثيرة، ترتبط بالجنس واللغة والدين: فالفرس مجوس يعبدون النار، والحبشة يعبدون الكواكب وبالأخص زحل والروم مسيحيون. وهم جميعا وخصوصا قبل الإسلام كان لهم نوع من «السيادة» على فضاء المركز. فالفرس في سيرة عنترة والزير وحمزة يظهر لنا حضورهم قويا في شمال الجزيرة وخصوصا من ناحية الحيرة حيث المناذرة يخضعون لهم، ومكلفون من جهتهم بمراقبة الجزيرة العربية. وفي سيرة عنترة تجسيد للذل الذي يعانيه المنذر بن النعمان من قبل الفرس، وتمرد عنترة عليهم وهو في بلاطهم (سيرة عنترة، م.1. ص 245). ونلمس الشيء نفسه في سيرة سيف بن ذي يزن حيث نفتح السيرة واليمن خاضع للحبشة حتى رام ذو يزن التمرد عليهم ببنائه مدينة الحمراء دون استشارتهم. ونعاين من خلال سيرتي حمزة وسيف أن الدعوى المركزية فيهما تتعلق بهذه «التبعية»، حيث ان تأويل حلم كسرى هو أن حمزة سيرفع نير الفرس عن العرب. ودعاء نوح معناه تحويل تبعية (البيضان) العرب الى سيادة على (السودان) الحبشة. ومع الروم نجد الحال عينه: فتهديداتهم للثغور والحدود متواصلة سواء من خلال البر أو البحر. ولهذا الاعتبار كانت سيرة ذات الهمة تسمى سيرة المجاهدين، ونفس الشيء نجد مع سيرة الظاهر بيبرس.

إن المحيط القريب لا يعني سوى الامبراطوريات الكبرى المتاخمة للمركز. وهذا الفضاء بدوره تتغير علاقاته بالمركز بحسب الزمن فمرة يكون الفضاء المحيط القريب الأساس هو بلاد فارس ومرة أخرى بلاد الحبشة. وبعد الإسلام يصبح بلاد الروم فقط.

ب.2. **المحيط البعيد**: يختلف الفضاء المحيط البعيد عن نظيره القريب في كون العلاقة بينه وبين المركز طارئة وليست دائمة. وغالبا ما تتحقق من خلال انتقال شخصيات المركز إلى هذه الفضاءات المحيطة البعيدة إما فرادى (الفاعل المركزي) أو جماعات (الفاعل المركزي وأتباعه)، أو العكس، وهذا نادر جدا. يتم النوع الأول من الانتقال

الفردي إلى هذه الفضاءات البعيدة في بدايات السير ويتحقق من خلال «الفاعل المركزي» أو أحد أتباعه، وفي هذه «الرحلات» التي تكون إما طوعية (الخروج لإنجاز مهمة)، أو اضطرارية (مثل ما كانت تفعل قمرية مع سيف، وهي تعرضه للمهالك السبع).

تتيح هذه الرحلات البعيدة للفاعل المركزي خصوصا التعرف على الفضاءات البعيدة وعلى عوالمها الشخصية وعجائبها وغرائبها. فالأمير حمزة البهلوان رحل إلى سرنديب وإلى جبل قاف، وعاين سد الاسكندر، وجاب مع قومه أقطار المغرب والأندلس، وكذلك عنتر وصل بدوره إلى الأندلس، ونفس الشيء نجده مع الملك سيف الذي كان لا يعود إلى حمراء اليمن إلا ليخرج منها منتهيا إلى أبعد الفضاءات التي لم يصلها أحد.

ويتحقق النوع الثاني من الرحلات الجماعية في نهايات السير خلال مطاردة الفاعل الموازي الثاني (خصم الدعوى)، ويكون القسم التقليدي «سأظل أطارده ولو وصل إلى آخر الدنيا» محدودا لمختلف الرحلات والتنقلات البعيدة كما نلمس بجلاء من خلال مطاردة سقرديس وسقرديون، وبختيار وكسرى، وفرار الجازية والأيتام من وجه ذياب حينما فرض نفسه على الجميع، ومتابعة عقبة وشومدرس وجوان في مختلف جزر حوض الأبيض المتوسط وبلدان الروم والافرنج.

يبدو لنا من خلال هذه الفضاءات المحيطة البعيدة أنها عكس الفضاءات المحيطة القريبة تضم تنوعا هائلا من الأمم والأجناس التي يختلف بعضها عن بعض، ومن كافة النواحي، فهناك الشخصيات البسيطة والمركبة، العماليق والأقزام، وأكلة لحوم البشر، وهناك الذين يعيشون أبسط حياة في مأكلهم وملبسهم، وهناك من لهم مستوى حضاري لا بأس به. إنهم أمشاج من الشعوب والجماعات، ونجد اعتقاداتهم متباينة، وبعضها بسيط إلى أقصى درجات البساطة، وآخر شديد التعقيد: فهناك من يعبد الجن، أو أحد الطوطمات الحيوانية (الخروف - البقر. . .) أو الطيور(النعام - الدجاج) أو الحشرات (البق. . .) أو بعض الظواهر الطبيعية. الجبال - البحار - الشمس - الكواكب. . .) أو يعبدون بعض الأشخاص، وقليلون من هم على دين التوحيد(وخصوصا قبل الإسلام). بمعنى أن هذه الفضاءات كلما بعدت عن المركز، تنوعت وتعددت أنظمة عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها. وإذا كانت الفضاءات المحيطة القريبة امبراطوريات كبرى، نجد الفضاءات المحيطة البعيدة، على وجه الإجمال، عبارة عن مدن-دول، أو جماعات اجتماعية ضيقة تعيش في فضاء منعزل ومنغلق، وبعيد عن العمران. لذلك نتبين أن الطابع الأساسي الذي تتسم به هذه الفضاءات البعيدة هو «الانغلاق» على الذات، وهذا معنى كوننا نرى أن البعد العجائبي يتجسد بجلاء من خلال هذه الفضاءات (الفضاءات المرصودة) البعيدة، وهي من هذه الناحية تختلف عن الفضاءات المحيطة القريبة التي نجد أنها بصفة عامة تقوم على أساس الانفتاح.

إن الفضاءات المحيطة، قريبة أو بعيدة، منفتحة أو منغلقة، تشترك من منظور شخصيات الفضاء المركز، ومن ثم تختلف الفضاءات المركزية عن المحيطة، لأن هذه الفضاءات المحيطة جميعا « دار الكفر» في مقابل «دار الإسلام» التي يمثلها الفضاء المركزي. هذا الاختلاف بين الفضاءين من هذه الزاوية، وزوايا أخرى يحدد مختلف العلاقات التي تصل أو تفصل بينهما. ويمكننا رصد هذه العلاقات من خلال الوقوف على الرؤية الفضائية، أو الموقف الفضائي الذي يتحدد من خلال العوالم الشخصية التي تنتمي إلى كليهما.

4.2.2.2. الرؤية الفضائية والموقف الفضائي:

تختلف الرؤيات الفضائية باختلاف الانتماءات الفضائية. وتأتلف المواقف الفضائية بائتلاف الرؤيات الفضائية انطلاقا من اختلاف الانتماءات الفضائية. ومعنى ذلك بتعبير آخر أن مواقف ورؤيات شخصيات تنتمي إلى الفضاء المركز، هو في الوقت نفسه رؤية وموقف من الشخصيات التي تنتمي إلى الفضاء المحيط، والعكس صحيح أيضا. ويضعنا هذا مجددا أمام تلازم الشخصيات والفضاءات. ويبدو لنا ذلك بجلاء من خلال هذا المثال:

- رأى الملك سيف العملاق فتعجب منه.
- ورأى العملاق الملك سيفا فتعجب منه.

لكن الغريب هو أن الملك سيفا لم يستسغ تعجب العملاق عند رؤيته إياه، وسؤاله: «أنت إنسي أم جني؟ فأجابه سيف **مستغربا** عن سبب سؤاله، فقال له: «إنك قصير. **وعمري ما رأيت رجلا في مثل حجمك**» (ذخيرة العجائب، ص142).

إن الملك سيفا لم يدر في خلده أبدا أنه موضوع للاستغراب والتعجب من غيره من الشخصيات المختلفة عنه. ولقد وقع لسيف وزوجته الشيء نفسه عندما تواجدا معا في وادي الطودان عند العمالقة عبدة الخروف، ذلك أنهم ما ان رأوا شامة حتى التقطها واحد منهم وقال مخاطبا رفاقه: «انظروا إلى هذه العجيبة! **هذه مسخوطة من ولد آدم**». فقال له رفقاؤه: «صدقت لأنها ما تجيء قدر بنت من بناتنا. هيا سيروا بها إالى ملكنا ليتفرج عليها، والذي يأمر به نفعله». وعندما حملوها إليه أمرهم بذبحها كي «لا يسخط عليهم الإله لأنها ممسوخة، ويمسخهم مثلها» (ذخيرة العجائب، ص 161). وتزخر مختلف السير بمثل هذه المواقف.

نعاين هنا بجلاء أن اختلاف الرؤية الفضائية يختلف باختلاف الشخصيات، وباختلاف الانتماء إلى الفضاء. لكن الذي يحدث دائما هو أن كل شخصية تعطي لنفسها الحق في اتخاذ الرؤية والموقف الذي يلائم تصورها، ولا تقرأ وتعترف بالرؤيات والمواقف الفضائية

الأخرى، فيكون «الصراع» هو الذي يحدد العلاقات الفضائية المختلفة، لأنه هو الذي يحدد «مركزية» فضاء الذات و«محيطية» فضاء الآخر المختلف على نحو ما سنلاحظ:

أ. **المحيط القريب:** ظل الفرس والحبشة ينظران إلى ما أسميناه «الفضاء المركزي» باعتباره محيطا لهم. فهو من جهة خاضع لسيطرتهم وهو بمختلف فضاءاته فضاء «منحط». وعندما طلب حمزة الزواج من مهردكار بنت كسرى بعد انتصاره على خارتين (الكلب في الرؤيا). كان الجواب دالا بقوة على الرؤية الفضائية التي يتحدد من خلالها موقف الفرس من الفضاء العربي، كما جاء ذلك على لسان بختك مخاطبا كسرى بعد موافقته: «تنازلك **بزواج مهردكار** إلى هذا **البدوي! فقد أنزلت من قدرك وقدر بلادك**، وبني جنسك إلى أدنى درجة، وأنت تعلم أن الأمير حمزة لو أراد الزواج بأقل بنت من بنات فارس لامتنعنا عليه فكم بالحري بنتك التي لا نظير لها.. **فعملك هذا مما يغضب النار**، ويبعد عنك أولاد عمك وأقاربك، **ويحط من قدرك**..» (سيرة حمزة، م. 1. ص105). وهذا الموقف يتكرر مرارا في سيرة حمزة، وفي سيرة عنتر كلما كان الاتصال بالفرس، على نحو ما نجد في تصريح كسرى عندما غضب على المنذر وعنتر: «وحق النار والنور والظل والحرور. **لقد طمعت فينا العرب**، واستطال علينا **المنذر الكلب الأكلب**. وإن لم أذله وأقابله على هذا المقال، وأهدم من الكعبة الأركان، وأرمي من موقعها الأصنام والأوثان، وإلا فما أكون ملك الأنام، **لأنه قد استطالت علينا رعاة الأنغام**...» (سيرة عنترة، م. 1. ص248). ونفس التصور يعبر عنه حاجب كسرى في شأن العرب: «اعلم أيها الملك أن العرب كلهم رعاة الأغنام، عابدون الأصنام، وما فيهم من له عهد ولا ذمام، ولا يفتخرون إلا بالسرقة والعيارة وعبادة الحجارة. ، ويشتري الرجل منهم الأمة وينكحها حتى تحبل منه ثم إنه يبيعها وهي حامل، فتلد حملها، وتربي بنتها إلى أن تكبر فيشتريها مثل أمها في الأول ثم ينكحها..» (سيرة عنتر، م. 1. ص245)، ويعلق الراوي على كلام الحاجب مما يدل على رؤية مناقضة : «**وأنه مازال يسب العرب ويتكلم فيهم بالكذب**» (ص246).

ونعاين مثل هذا في سيرة الملك سيف، فالحبشة لهم امبراطورية شاسعة وعندما وصل الملك أرعد خبر بناء الحمراء، قال مخاطبا وزراءه: «انظروا إلى هؤلاء **العرب، عدماء العقل والأدب الذين نزلوا في أرضنا** ولم يستأذنوا في ملكنا، وإني عولت أن أغزوهم وأخرب ديارهم..»(سيرة سيف، م.1. ص17). وكذلك الروم في سيرتي ذات الهمة والظاهر بيبرس. فكل فارس منهم عندما يسطع نجمه يغدو مثل لاوون أو أرمانوس يجمع «جيوشا تسد الفضاء، وتملأ المستوى»، وينذر **أنه لا يترك على وجه الأرض مسلما**». وكان أرمانوس يقول: «إن القتل مرادي، **وأنا لا أحب أسارى المسلمين**». (سيرة ذات الهمة، م.1. ص282).

إن علاقة الروم علاقة عدائية صرفة بسبب اختلاف اللون والجنس واللغة والدين والفضاء بوجه عام، ومنذ ظهور الإسلام لم تزد رؤيتهم للفضاء «المركز» إلا عدوانية. وفي سيرة ذات الهمة نعاين محاولة من نوفيل محاربة الرسول (ص) خلال عصر النبوة، عندما سمع ثناء أحد الرهبان عليه فقال: «كيف لا أطلب رجلا يقول دين النصرانية فاسد.. لا بد أن أجهز جيشا يكون أوله في بر الحجاز وآخره في بلاد الروم» (سيرة ذات الهمة، م.1. ص279). وعندما تكلف فقطونس بذلك، ونظر إلى عسكره، «ففرح وأعجب بنفسه وزاد في كفره، وقال: أريد أن أجعل **كعبة العرب بيعة للروم**...» (ص 280) فوقع له ما وقع لذي يزن عندما أراد هدم الكعبة، فأصيب بالمرض، وجيشه بالطاعون فعادوا إلى القسطنطينية. وحيثما حل البطال أو أحد غلمانه، أو جمال الدين شيحة أو أحد أولاد إسماعيل إلى بلاد الروم يجدون مسلمين اتخذوا قسرا أسارى، وحملوا سرا إلى إحدى بلاد الروم لخدمة بعض الكنائس أو رعي الخنازير، ولقد وقع هذا لسرحان بن حسن عندما وصل إلى البحر وحيدا، فأخذه الافرنج «ونزلوا به في المركب.. فقال صاحب المركب متهكما: «أنا غدا أجعلك ملكا في بلادي على رعيان الخنازير. وعندي عشرة رجال يرعون الخنازير مع كل واحد مائة خنزير. أنا عندي مائتان، وتصير كبيرا على الرعيان...» (سيرة بني هلال، ص79).

إن الروم ينتهزون أية فرصة لسرقة أولاد المسلمين وحملهم إلى بلادهم بقصد إذلالهم وتعريضهم للعذاب، وفي الحروب لا يتورعون عن التقتيل والتمثيل بقتلاهم.

ب. **المحيط البعيد**: رأينا أن الفضاءات المحيطة البعيدة، تقوم بشكل خاص على الانغلاق. لذلك نجد المبدأ الوحيد الذي يحكم علاقات شخصيات هذا الفضاء بسواهم من المنتمين إلى الفضاءات الأخرى هو «الكراهية» المطلقة التي تصل إلى حد متابعة «الغريب» ومحاولة قتله. لذلك فالفاعل المركزي أو أحد أتباعه حيثما وجد في هذه الفضاءات فهو مطارد ومتابع. صحيح قد يجد هناك من يسانده أو يدعمه، لكن هذا النوع من الشخصيات التي تساعده في تلك الفضاءات مختلفة عن غيرها، فهي إما موعودة بلقائه، أو تمت لها الهداية إلى الدين الصحيح على يد الخضر(ع). وهي تبعا لذلك «ذهنيا» و«ثقافيا» تنتمي إلى فضاء المركز. وهذا هو السبب الذي جعلنا نعتبر الرؤية العامة الفضائية تعتبر «العالم كتلة واحدة»، لأن في أي موطن من الفضاء الشاسع يمكن أن يوجد من يرتبط بالفضاء المركز، وللفاعل المركزي أتباع حيثما توجه، يساعدونه ويساندونه.

ج. **الفضاء المركزي**: إذا كانت السيرة الشعبية تعكس لنا الرؤية الفضائية المتصلة بالفضاء المركزي، فإن هذه الرؤية تحدد لنا بجلاء مواقف شخصيات كل السير من الشخصيات وفضاءاتها المحيطة. وهي تتعدد بتعدد الفضاءات المحيطة وإن كانت لها ثوابتها

التي تنطلق منها في ممارسة رؤياتها ومواقفها. ورغم الطابع الصراعي الداخلي الذي يحكم الفضاء المركزي، فإن مختلف التباينات الداخلية بين الأطراف المشكلة للمركز تذوب ويتم تجاوزها عندما تتوجه الرؤية إلى المحيط القريب خصوصا. وتقدم لنا سيرة عنتر مثالا واضحا تجاه الفرس. إذ كلما تحرك الفرس ضد الجزيرة العربية، تزول «الأحقاد والضغائن» وتوجه السيوف مجتمعة نحو «بلاد المجوس». ونلمس الشيء نفسه في كل السير حيث تكون التعبئة شاملة، والحمية جماعية.

تتلون رؤيات ومواقف الفضاء المركز تجاه المحيط بحسب الظروف والملابسات حيث تتدخل دائما اعتبارات تتصل بالفاعل المركزي تجاه بعض عناصر الفضاء المحيط (حمزة في مواقفه تجاه كسرى وبختك يحددها دائما عشقه ورغبته في الزواج من مهردكار، وكذلك سيف). ويمكننا تقديم بعض أوجه العلاقات التي تعين رؤية ومواقف المركز من المحيط مما يلي:

جـ.1. رؤية المحيط: إن رؤية المركز للمحيط يزدوج فيها الاستغراب والسخرية أحيانا، والتعجب المشوب بالتقدير أحيانا أخرى، وذلك بناء على «الاختلاف» الذي يتميز به كل منهما عن الآخر.

جـ.1.1. الاستغراب والسخرية: هذه الرؤية تحكم المركز في علاقته بالمحيطين القريب والبعيد. ويتجلى الاستغراب والسخرية معا أولا على صعيد الاعتقاد، ذلك أن مختلف العبادات سواء كانت مسيحية أو طوطمية هي محط سخرية واستغراب: فعبادة النار، والكواكب والحيوانات، والمسيحية، كلها دلالة على قلة العقل وسيادة الجهل، وتزخر كل السير بالسخرية من ديانات المحيط كلها مع تشخيص بين للاستغراب، ففي وادي الطودان حيث يعبد الخروف يجمع بول الإله الكبش في طاسة ذهبية، ويغسل به الملك وجهه كل صباح، ويدخر زبله ليقدم للناس مقابل دينار، لأن في زبله منافع كثيرة (ذخيرة العجائب، ص162). وخلال الحروب مع الروم المسيحيين كان قائد الجيوش يأخذ معه قطعة من حافر حمار المسيح «لأن البترك قد أعطاها إليه. وقال له: إن وقعتم في شدة، امسحوا بها على وجوهكم، ثم ضعوها على رؤوسكم، فإنكم تنصرون وتعودون ببركة حافر الحمار» (سيرة ذات الهمة، م.1. ص282).

وعندما يرضى الملك سيف أرعد على السحرة يدعو لهم بهذا الدعاء: «**النار تحيط بكم، وتتمكن من عظامكم** وأجسامهم، **ودخانها وشررها يدخل في أعينكم وآذانكم**، فإنها ربتكم وناصرتكم، وحفظتكم. فلقد أرحتم فؤادي، وساعدتموني على أعدائي وأضدادي، جعلكم زحل من المنصورين، **وفي قرار النار مخلدين. لستم عنها بمبعدين، ولا أنتم منها بخارجين**» سيرة الملك سيف، م.1. ص315). أو كما نجد في سيرة الظاهر حيث يعرض

لنا الراوي الشعبي أقوال أحد القسوس في كنيسة الغمامة بهذه الطريقة التي تظهر السخرية فيها واضحة: «وهو يذكر لهم الكلام الهذيان، ويزعم أن هذا علم لا يعرفه إنسان، ولا يوجد مثله في ذلك الزمان، ولا في سائر الأديان وهو يقول: انظروا يا أولادي ما أقل عقل المسلمين الذين يأكلون اللحم الضأني، ويتركون لحم الخنزير، ، ومن قلة عقولهم يتركون شراب الخمر، فلا تفعلوا يا أولادي مثلهم، ولا تقولوا بقولهم. . .» (سيرة الظاهر، م.2. ص80).

لا يقف الأمر عند الاستغراب والسخرية من الأديان الأخرى، بل يتعداه إلى العادات والتقاليد التي يتصف بها المحيط. فهناك الاستغراب من عادات الزواج التي تتم بواسطة لمس الرجل المرأة أو دفنه معها إذا ما ماتت كما نلمس في الزواج العجيب (ذخيرة العجائب، ص 256)، أو زواج المجوس بالبنت كما هو معلوم عند الفرس. أو في بعض العادات (الوسخ - عدم الاغتسال)، أو تناول اللحم النيء، أو ركوب الحصان بدون سرج، وماشاكل هذا من العادات والتقاليد التي يستغرب لها المركز، وفي الوقت نفسه يسخر منها، ومن ممارسيها.

جـ.1.2. التعجب والتقدير: غير أن رؤية المركز للمحيط لا تتسم فقط بالجوانب السلبية أو المنحطة، فالسيرة الشعبية تجسد لنا بعض المظاهر المثيرة للتقدير، وإن كانت بطبيعة الحال نادرة، وقليلة جدا بالقياس إلى مقابلاتها المناقضة.

فالمحيط القديم وخصوصا (اليونان) وقدماء الصين والهند يكن لهم الراوي الشعبي، والفواعل في المركز تقديرا خاصا. فهم أهل حكمة وصناعة. ونلمس ذلك بجلاء من خلال الكتب والمصنفات أو الذخائر التي اصطنعها بعضهم ممن هداهم الله وتركوها للفواعل المركزيين أو أحد أتباعهم للانتفاع بها في نصرة الدين(كتاب اليونان مثلا). لكن المحيط المعاصر سواء كان في الهند أو الصين أو اليونان فيدخل في نطاق المحيط المنحط بوجه عام. ونلاحظ أن بعض العادات تثير أحد الفواعل المركزيين وتقديرهم، وخصوصا رؤية المرأة في المحيط القريب: فهناك إشادة كبيرة بجمالها وثقافتها وحريتها. ونلمس هذا بجلاء من خلال رؤية حمزة البهلوان للمرأة اليونانية، وسفورها: «ورأى النساء سافرات الوجوه مثل الرجال. فعلم أن تلك عادة مألوفة لعدم وجود الغش والخداع».(سيرة حمزة، م.1. ص180). ولعله لهذا الاعتبار لا يكاد فاعل مركزي أو أحد أتباعه في كل السير من إعلان رغبته في الزواج من امرأة من المحيط القريب أو حتى البعيد. وكذا مرة يحصل صراع قوي بين الفاعل المركزي وقرينه أو أحد أولاده بشأن امرأة من المحيط، كما وقع مثلا مع «نورة» التي وصل الصراع من أجلها بين أبي محمد البطال والأمير عبد الوهاب إلى حد الفراق. وانعكس الصراع بينهما على الجيوش العربية ـ الاسلامية، وانقسموا قسمين، وكانت له آثار

سلبية وطويلة تتبعتها سيرة الأميرة ذات الهمة بتفصيل وتدقيق.

تتلخص رؤية المركز للمحيط على وجه الإجمال في كلمة واحدة: التفوق. هذا التفوق يشمل مختلف المجالات، وكل الصفات الحميدة التي يتصف بها المركز تقابلها صفات رديئة في المحيط بنوعيه: فالانحراف عن الدين الصحيح، وممارسة الاعتقاد الخاطئ، والعادات القبيحة مثل الجبن في الحروب، وممارسة الخديعة والمكر في المعارك (كل فرسان المحيط يغدرون في الحروب بواسطة حراب مسمومة..)، ونكث العهود والمواثيق خلال فترات الصلح أو السلم كلها عادات لازمة. وإذا كانت هذه الرؤية الفضائية الخاصة عند كل من يوجد في الفضاء المركزي فإن الذي يجسدها بعمق ووعي، لأنه يمتلك المعرفة الكاملة، هو العيار أو الفاعل الموازي الأول (القرين). ذلك لأنه تقريبا الوحيد من الذين ينتمون إلى المركز الذي عرف المحيط فضاء فضاء. كما أنه يعرف لغات أهل المحيط القريب غالبا (لأنه الموئل الأساس للعلاقة مع المركز). فشيبوب والبطال وشيحة وأبوزيد الهلالي وعمر العيار وسواهم من الفواعل الموازين يتحركون في كل الفضاءات، ويعرفون مداخيلها وسراديبها وأسرارها. ورأينا أبا زيد الهلالي يعرف سبعة ألسن. أما البطال فيبالغ الراوي في جعله يعرف أكثر من سبعين لسانا: «وكان الأمير أبو محمد البطال يتحدث بإحدى وسبعين لسان» (سيرة ذات الهمة، م.2. ص79). لكل هذه الاعتبارات نجد القرين هو الذي يجسد الرؤية الفضائية المركزية للمحيط، وهو الذي يوجه إلى اتخاذ المواقف المناسبة من المحيط. تماما كما أن مقابله الفاعل الموازي الثاني (الخصم) هو الذي يجسد رؤية المحيط للمركز، ويخطط لتدمير المركز وخرابه، إنه أيضا العالم- العارف. ولهذا لا غرو أن نجد أن هناك علاقات وطيدة بين «القرين» و«الخصم». فهو صنوه في المعرفة وفي الدهاء واصطناع الحيلة، ومقارنة البطال وعقبة، وشيحة وجوان، خير تمثيل لذلك.

ج.2. **الموقف من المحيط**: ينبني الموقف من المحيط على رؤية المركز للمحيط. ولما كان المحيط هو المبادر باتخاذ المواقف من خلال رؤيته الى المركز على طول السيرة، كانت مواقف المركز، عموما، عبارة عن ردود الفعل، باستثناء ما يقع في نهاية السير حيث تصبح مواقف المركز موجهة نحو المحيط بصورة نهائية. ويمكننا إبراز هذه المواقف مما يلي:

ج.2.1. **التسامح**: داخل فضاء المركز (دار الإسلام) توجد مناطق تابعة للمحيط ولو من جهة الدين. وهم يمارسون نشاطهم التجاري والعقائدي بحرية تامة، ومقابل ذلك يدفعون الجزية. كما أن تجار اليهود والمسيحيين من بلاد الروم يزاولون مهنهم إما من خلال الإقامة في دار الإسلام أو العبور بشكل ينم عن قبول الآخر. بل إن منهم من يتولى مناصب مهمة في المركز (جوان: القاضي). ويبدو لنا هذا التسامح بشكل جلي من خلال

المثال الذي تقدمه لنا سيرة الظاهر بيبرس، عندما أرادت مريم الزنارية بنت الرين (الملك) حنا زيارة كنيسة «الغمامة العتيقة المقدسة» ببيت المقدس، راسل أبوها الملك الصالح أيوب في مصر، ليبعث من يحرسها في الطريق. وعندما وصلت يافا، ونزلت من البحر، وجدت معروف بن حجر سلطان القلاع والحصون في انتظارها. وباحترام وتقدير خاصين كان يعاملها، وينام على باب خيمتها، حتى أنها أعجبت به. ورفضت الرجوع الى بلادها (سيرة الظاهر بيبرس، م.2. ص77 وما بعدها).

هذا التسامح الذي يمارسه المركز يبدو لنا نقيضه في المحيط القريب حيث انتهاز الفرص لأسر المسلمين وحملهم الى بلاد الروم قصد تنصيرهم أو تعذيبهم لنيل الجنة.

ج.2.2. **نقل المعرفة**: ويبدو لنا هذا بجلاء من خلال الفاعل المركزي على نحو خاص، فحيثما تواجد يقدم يد المساعدة لسكان الفضاءات البعيدة، فيقتل المعتدي سواء كان ثعبانا (جني متنكر)، أو يقضي على التنين الذي سكن المدينة، وأجبر قاطنيها على اتخاذ الخيام بعيدا عنها. كما فعل الملك سيف في مدينة ذات الأبراج حيث رآهم يركبون الخيل بدون سروج فسألهم، فأجابوه: «فهذه الكلمة ما سمعناها إلا منك فقط ولا عمرنا رأينا السروج...». فأتى سيف بالنجارين والدباغين والحدادين وصنع لهم سرجا، وبقي حتى صنع لهم مائة سرج). (سيرة سيف، م.2. ص156). ويبرز نقل المعرفة هذا أيضا في تعليم الداخلين في الإسلام تعاليمه المختلفة. إن نقل المعرفة يتضافر مع التسامح ليبين لنا الراوي الشعبي تفوق المركز، وأنه صاحب حضارة راقية تجاه المحيط الذي يظل بوجه عام منحطا[38].

ج.3.2. **الصراع**: لكن الموقف الأساس الذي يمارس تجاه المحيط (القريب والبعيد) والمؤسس على الرؤية الفضائية الخاصة يبرز لنا بشكل واضح من خلال الصراع. تتعدد مظاهر هذا الصراع، وأسبابه، لكنه إجمالا يتأسس على قاعدة فضائية شاملة: مركز - محيط.

فالمركز صاحب رسالة حضارية، لذلك نجد الفاعل المركزي في كل المحيطات البعيدة التي يتواجد فيها لا يخرج منها إلا بعد القضاء على آلهتها كيفما كان نوعها (جن - بشر - حيوانات - طيور...). وحتى القصر المشيد الذي بناه شداد بن عاد لتخليد ذكره، أراد الملك سيف إبطاله. لكن حفيده طلب منه الإبقاء عليه لأنه لا ضرر فيه على العباد، فأبقاه، والملك سيف أو أي من أتباعه لا يترك أيا من العجائب أو البدع والعادات إلا وحاربها وأبطلها. ونفس الشيء يمكن أن نقوله عن عنترة أو حمزة أو سواهم من الفواعل المركزيين.

أما الصراع مع المحيط القريب فكان دائما. وإذا كان يتخلله الصلح أو السلم أحيانا،

فإن الصراع كان يحتد مرة أخرى. ينتهي هذا الصراع في سير ماقبل الإسلام بتحويل «التبعية» الى «سيادة»، وذلك بتحقق ونفاذ الدعاوى المركزية في سيرتي حمزة والملك سيف: رفع نير الفرس عن العرب، وانتصار البيضان (العرب) على السودان (الحبشة). لكن الصراع في السير الشعبية لحقبة مابعد الإسلام، والذي توجه نحو الروم لم ينته، إذ عرف الاستمرار والتواصل. ابتدأ مع سيرة الأميرة ذات الهمة التي مثلث النصر على الروم (المحيط) في العديد من الصراعات التي كانوا يرغبون فيها القضاء النهائي على المركز، وتواصل هذا الصراع في سيرة الظاهر بيبرس، والتي ظهر فيها محيط آخر (التتار والمغول) والذي تمت مواجهته والقضاء عليه. وبانتهاء سيرة الظاهر بيبرس عند الحدود التي نرى فيها نهاية السيرة بظهور قلاوون ما يشي بأن الصراع بين المركز والمحيط مفتوح ومتواصل وبالأخص مع الروم.

يتبين لنا من خلال رصد مختلف أوجه البنيات الفضائية العامة والخاصة، وعلاقاتها المتعددة، أن الترابط الوثيق الذي يحكم الشخصيات والفضاءات هو الذي يحدد الرؤيات والمواقف الخاصة. وهي بدورها تتأسس على الرؤية العامة التي يجسدها الراوي خير تجسيد من خلال إعلانه الانحياز الى رؤية الفواعل المركزيين وأتباعهم. وتبرز لنا هذه الرؤية العامة من خلال اتصالها بباقي المقولات الحكائية، وخصوصا الشخصيات التي تتطابق معها تطابقا تاما، ومن خلال الزمن الذي يجعل أي رؤية فضائية تتحدد في نطاقه سواء تعلق الأمر بالفضاء أو بأحد لوازمه (الشخصيات...)، ويتأكد لنا أن الفضاء علاوة على كونه مسرحا للأفعال هو كذلك موضوع للصراع بين مركز ومحيط، وتتحدد العلاقة بينهما بشأنه من خلال الثنائية التي رأيناها عند بحثنا في الشخصيات، وهي «التبعية» و«السيادة».

4 . 3 . فضاء النص: الحكي والمجلس:

4 . 3 . 0. يتقدم إلينا الفضاء في العمل الحكائي بوجه عام بواسطة اللغة، سواء كانت منطوقة أو مكتوبة، أو بوسائط أخرى صورية كما في المسرح أو السينما. وفي السيرة الشعبية لا يمكننا البحث فقط في مقولة الفضاء باعتبارها تتضافر مع مقولات أخرى لتشكيل المادة الحكائية، إذ لابد لنا من معاينة الفضاء النصي بصورة عامة كما يتقدم إلينا بواسطة اللغة في علاقته بالمتلقي سواء كان مباشرا (السامع) أو غير مباشر (القارئ). إن هذا البحث يعمق فهمنا وتفسيرنا لأبعاد الرؤية الفضائية بشكليها العام والخاص، لأنه ينقلنا من ضبط وتدقيق وجهة نظر الراوي الفضائية التي تمثل إحدى الرؤيات الفضائية المجسدة في العمل الحكائي (من جهة صلة الراوي بالشخصيات)، الى معاينة مختلف تجليات تلك الرؤية

وأبعادها من خلال صلة الراوي بمتلقيه (السامع أو القارئ).

يستدعي تشكيل الفضاء في العمل الحكائي بواسطة اللغة إعادة تشكيله من قبل المتلقي في هيئة تمثلات، وتصورات ذهنية مختلفة تساهم في خلقه مجددا وتشييده بلملمة مختلف عناصره ومكوناته وارتباطاته. ذلك لأنه «لا يقدم نفسه كمعطى جاهز، ما لم يعد بناؤه وتشكيله»[39]، بناء على كونه «يغطي مختلف التمثلات الذهنية والمحيط النفسي للأحلام والعواطف والأفكار»(ص 12). لهذه الاعتبارات يغدو البحث في فضاء النص غير منفصل عن البحث في الفضاء بصفته مقولة حكائية. إنه يتداخل مع مختلف عمليات إدراكه وتمثله، وكل ذلك يساهم في تدقيق الرؤية الفضائية المقدمة من خلال العمل الحكائي.

تتعدد زوايا معالجة الفضاء النصي، وسنحاول الاقتصار على بعدين أساسيين في بحثنا هذا، لاتصالهما الوثيق بمجال معالجتنا الخاص: أقصد الحكي والمجلس لأنهما يترابطان هنا على نحو بين من خلال العلاقة التي تربطهما بالمتلقي. إن الراوي وهو يحكي السيرة الشعبية بواسطة اللغة، يريد إشراك المتلقي في مختلف عوالمها. ومعنى إشراكه هنا نقله من فضائه الخاص الذي يوجد فيه الى فضاء السيرة الشعبية، وعوالمها الخاصة. ويضعنا هذا ونحن نتحدث عن عملية الانتقال هاته أمام إمكانية البحث عن فضاءات متعددة: فهناك من جهة فضاء المادة الحكائية الذي تتحرك فيه الشخصيات. وهناك من جهة ثانية الفضاء الذي يخلقه الراوي في علاقته بالمروي له (المباشر أو غير المباشر): ويتحدد هذا الفضاء من خلال عملية تخطيب المادة الحكائية، وتقديمها من خلال «خطاب» معين. وهناك أخيرا الفضاء النصي المباشر الذي يتجسد من خلال العلاقة المباشرة بين الراوي (من لحم ودم)، والمروي لهم في المجلس، أو غير المباشر من خلال الفضاء الذي يبرز من خلال الكتاب.

انصب عملنا في هذا الفصل على معالجة الفضاء باعتباره مقولة حكائية. ولاستكمال البحث فيها سنتناول جزءا بسيطا من الفضاء الخطابي (تخطيب الفضاء)، وآخر عن الفضاء النصي لكون السيرة الشعبية كما أتناولها كنص مكتوب (كتاب) يزدوج فيها ما هو شفاهي بما هو كتابي. إن بعدها الشفاهي يبدو في أحيان كثيرة من خلال عملية الكتابة. بل إن الكتابة ليست بصورة عامة سوى نقل لكلام شفاهي. وذلك بهدف تجلية الرؤية الفضائية وتوضيحها أكثر. وتبعا لهذه التحديدات سنتحدث عن العمل الحكائي باعتباره فضاء من جهة، وعن المجلس بصفته فضاء للحكي من جهة ثانية.

1.3.4. العمل الحكائي باعتباره فضاء:

إن الراوي بمجرد ما ان يشرع في عملية الحكي حتى نشرع معه في الانتقال الى عالم – فضاء السيرة. إنه «يسير» بنا إليه. وفي وصف الحكي نجد دائما الكثير من العبارات

الدالة على الحركة والانتقال. فميشل بوتور يقول عن العمل الحكائي (التخييلي) بأنه «يغرب» القارئ[40]. وليس معنى ذلك سوى نقله من عالمه المعيش الى عالم آخر: عالم الحكي، الذي هو كما يرى فوكونيي «مسيرا» انطلاقا من عدد من المؤشرات الفضائية الموزعة في مجرى الحكي[41]. إن هذا المسير، أو المسار يتحقق من خلال علاقة الراوي بمرويه مباشرا كان أو ضمنيا. فهو يمسك بيده ويغربه عن فضائه المادي ليدخل به فضاءات الحكي. ويمكن اعتبار صيغ افتتاح المقاطع الحكائية مثل: «قال الراوي»، أو «يا سادة يا كرام»، بمثابة دقات بداية العرض المسرحي التي تعلن بداية الدخول الى فضاء المسرحية. إن مثل هذه الصيغ تزخر بها السير الشعبية، وتأتي في كل مرة لتنبه الى فضاء جديد أو تؤشر على الانتقال من فضاء الى آخر، على نحو ما نجد في مثل هذه الصيغ الفضائية:

1 - «**فهذا ما كان** من قاسم، ولنتركه هناك عريان وقتا قليلا قصاصا له على رداءة طبعه، **ونرجع الى** بديع الزمان إذ ليس من العدل أن نتركه بلا زواج كل هذا الوقت». (سيرة حمزة، م. 4. ص258).

2 - «**هذا ما كان من... وأما ما كان من...**»

3 - «وقد **ذكرناه** حتى لا يضيع على المستمع شيء من الحديث، **ولنرجع الى** سياق الكلام الأول والخبر...».

4 - «**لنتركهم** هنا بهذه الحالة المهولة (وهم في الدهليز المظلم). **ولنعد الى**...».

5 - «وهي تروح حاملا منه بغلام ذكر، **وسيأتي عليه كلام** في غير **هذا المكان**...».

6 - «وبات **هناك** الخبر الى غداة غد إن شاء الله تعالى...».

إن هذه الصيغ الفضائية وغيرها، مثلها مثل الصيغ الزمنية، بل إنهما يتداخلان في مجرى الحكي، ويؤديان الوظيفة نفسها: نمو النص الحكائي وتعيين تحولاته المتعددة. وفي تضافرهما يتبين لنا كون الأفعال الحكائية، وهي تتحقق في الزمن، تتأطر ضمن فضاء الحكي في بعده الخطابي الذي يجسد لنا مختلف تجليات المادة الحكائية من خلال علاقة الراوي بالمروي له.

في الانتقال من فضاء الى آخر من خلال تلك الصيغ الفضائية تبرز أمامنا بجلاء وجهة نظر الراوي أو رؤيته الفضائية بوجه عام. فهو دائما يدخل بنا الى فضاء مركزي يتصل بالفاعل المركزي، فيكون هو الفضاء - البؤرة. ومهما انتقل بنا الى فضاءات محيطة أو قريبة، أو الى فضاءات بعيدة أو موغلة في الزمن، فإنه يعود بنا مجددا الى الفضاء - البؤرة (الفضاء المركزي). وإذا كان مجال تحليل مختلف هذه التعالقات يفضي بنا الى تحليل الخطاب (ويساهم في تطوير نظرية التبئير بإدخال بعد الفضاء الخطابي)، فإننا نكتفي هنا

بالإشارة الى كون هذه الانتقالات المتعددة في ارتباطها بالمادة الحكائية تجسد بجلاء الرؤية الفضائية المشتركة بين الفواعل المركزيين والراوي والمروي له، على نحو ما نلاحظ في هذا المثال:

أ. 1 - سيف في ديوان أفراح: يطلب منه كتاب النيل.

2 - يخرج سيف نحو مدينة قيمر.

3 - يقطع سيف القفار ويصل صومعة الشيخ جياد: يدله على الطريق.

4 - سيف يصل الشاطئ: يركب الهايشة توصله الى البر.

5 - فارس ملثم يبارز سيفا (طامة):

- [قصة مدينة قيمر/ الأرصاد].

6 - سيف يدخل المدينة بحيلة عاقلة وطامة.

7 - سيف يدخل مع الملك مختفيا الى مكان الكتاب.

8 - اعتقال سيف، وحمله الى الجب.

9 - عاقصة تخرج سيفا من الجب وتحمله الى صومعة الشيخ عبد السلام.

10 - سيف يقصد قصر المختطف: يقتله.

11 - عاقصة تعيد سيفا الى صومعة الشيخ.

12 - عاقصة تفرجه على العجائب: الوادي الأول والثاني.

13 - سيف يصل الى مدينة قيمر.

14 - بواسطة الحيلة تمكنه عاقلة من الكتاب.

15 - مطاردة رجال المدينة له.

16 - وصول البحر: ركوب الهايشة التي توصله الى البر الثاني

17- وصول صومعة الشيخ جياد.

18- سيف يركب حصانه الذي تركه عند الشيخ ويعود الى المدينة.

ب. 1 - أثناء غياب سيف ساءت علاقة سعدون مع أفراح.

2 - سقرديون راسل أرعد ليخطب شامة.

3 - أرعد يبعث فارسه مناطح البغال ومعه هدايا.

4 - سعدون يقتل مناطح البغال: الحرب.

5 - وصول سيف: مناصرة سعدون. (سيرة سيف، م.1. ص120).

إننا منذ أن خرج سيف لجلب كتاب النيل ومروره بعدة فضاءات، والراوي يسير بنا وراءه من فضاء الى آخر. وعندما يحصل سيف على الكتاب، يتركه في الطريق من خلال هذه الصيغة: «هذا ما كان من أمر سيف... أما ما كان من سعدون...». وفي الانتقال أو الوصول الى مدينة أفراح نجد المدينة تغيرت والحرب قائمة بسبب تدبيرات سقرديون. وبينما الحرب مشتعلة بين سعدون وجيوش الحبشة يصل الملك سيف.

هكذا نلاحظ أن «الفضاء – البؤرة» الذي يتخذه الراوي لممارسة عمله الحكائي ولمصاحبة المروي له بقصد إدخاله الى عوالمه الحكائية يتحدد دائما من خلال «الفضاء المركزي» الذي يحتله «الفاعل المركزي». ومن ثمة فالراوي يروي السيرة الشعبية من **«موقع» و«وجهة نظر» الفضاء المركز** كمقابل للفضاء المحيط (القريب أو البعيد). ومعنى ذلك أن الراوي الشعبي يشرك متلقيه في رؤيته الفضائية التي تمثل الرؤية الفضائية المجسدة في السير الشعبية كما حاولنا تحليلها. ويبرز لنا هذا الإشراك في تطابق استراتيجية الراوي والمروي له الحكائية ما دامت تتحقق على قاعدة «الإشراك» في الانتماء الى «الفضاء المركزي». ونلمس تطابق هذه الاستراتيجية الحكائية بين الراوي والمروي له من خلال فضاء آخر هو المجلس باعتباره فضاء الحكي.

4.3.2. المجلس باعتباره فضاء للحكي:

في المجلس تتحقق تلك الاستراتيجية الحكائية المشتركة بين الراوي والمروي له. فالمجلس مقام «تواصلي»، ونحمل التواصلي هنا بكامل أبعاده التي نجملها في اشتراك الاستراتيجية الحكائية: فنوع الراوي ونوع السامعين ونوع الخطاب والزمن والفضاء، وشروط المجلس... كل ذلك يساهم في تحقيق «التفاعل» بين الراوي ومتلقيه. وكما يحصل هذا التفاعل بصدد مختلف العوالم الحكائية وعلى مختلف الهيئات:

1 – ارتخاء وتوترا: في اللحظات الحرجة وإمكانات الخروج منها.

2 – انبساطا وانقباضا: في المواقف الهزلية والجادة أو الدرامية.

3 – انتظارا وتوقعا: في حالات اختراق المتاهات وهول المفاجآت...

فإنه يتجسد دائما من خلال علاقته بالفضاء المركز، لسبب بسيط يتجلى من خلال الانتماء الى هذا الفضاء. ذلك لأن نجاح الراوي في إقحام المتلقي وإدخاله الى عالمه الحكائي ليس له من معنى سوى جعله ينحاز الى موقع ووجهة نظر محددة. وهذا هو المقصود باشتراك الاستراتيجية الحكائية. إنها تتحقق من خلال رؤية عامة بمقتضاها «ترى» الأشياء، و«تدرك» ويعاد بناؤها وتشكيلها وفق مختلف المحددات الفضائية المتداخلة. لذلك لا غرابة أن نعاين أن عملية الدخول الى عالم السيرة الشعبية تتحقق بناء على «تفاعل»

بين الراوي والمروي لهم بصدد ما يروى. ويبرز هذا التفاعل من خلال:

1. تأكيد الانتماء الى فضاء المجلس: ويبدو لنا هذا بجلاء من خلال افتتاح المجلس الذي يتحقق بواسطة الدعوة الى الصلاة على النبي (ص)، واستجابة المروي لهم كما نجد في: «يا سادة يا كرام، صلوا على البدر التمام ومصباح الظلام ورسول الله الملك العلام (ص) ما ناح الحمام...». إن تأكيد الانتماء الى فضاء المجلس من خلال هذه الدعوة إشراك للمتلقي بقبول الاستماع. لذلك نجد بين الفينة والأخرى محاولة للتنبيه الى هذا الانتماء: «فانظر أيها السامع الى هذه الأشياء التي تحير العقول...» أ، مثل هذه الإشارة: «وأعجب ما في هذا الديوان من هذا الحديث أن...» أو اللجوء بين الفينة والأخرى الى الدعوة الى الصلاة على النبي (ص)، واستجابة المروي لهم كما نجد في: «ياسادة ياكرام، صلوا على البدر التمام ومصباح الظلام ورسول الله الملك العلام(ص) ما ناح الحمام...». إن تأكيد الانتماء إلي فضاء المجلس من خلال هذه الدعوة إشراك للمتلقي بقبول الاستماع، لذلك نجد بين الفينة والأخرى محاولة للتنبيه إلى هذا الانتماء: «**فانظر أيها السامع إلى هذه الأشياء التي تحير العقول**...» أو مثل هذه الإشارة «وأعجب ما في هذا الديوان من هذا الحديث أن...» أو اللجوء بين الفينة والأخرى إلى الدعوة إلى الصلاة على النبي(ص).

إن تأكيد الانتماء إلى فضاء المجلس يتحقق من خلال جملة من «التواصلات» الموازية بين الراوي والمروي لهم، وتتجلى لنا من خلال ازدواج مفهوم«الديوان» التي يستعملها الراوي، ففي هذا «الديوان» (المجلس) يحكي الراوي ما وقع في ذاك «الديوان» فضاء العالم الحكائي. والانتماء إلى فضاء المجلس معبر إلى دخول فضاء الحكي. وكما يشترك المروي لهم في هذا الفضاء، يشتركون في الدخول الجماعي و«الحماسي» إلى فضاء السيرة.

2. استعداد دخول عالم السيرة: إن الذي يؤكد انتماءه إلى مجلس الحكي مستعد للرحيل إلى عالم السيرة وفضائها. لكن ذلك يتم من خلال مختلف أحاسيسه ومشاعره وأفكاره وتخيلاته وتمثلاته المختلفة. و ليحقق الراوي التفاعل المقصود مع متلقيه فهو يعانق رؤيات ووجهات نظرهم، بل إنه انطلاقا منها يؤثث عوالمه، وينطق شخصياته، ويصف ويعلق، وينوع خطاباته، وينقلها إلى مختلف الأحوال، أو المقامات لتحقيق «الطرب» و«الدهشة» ،،، وشتى أنواع الانفعالات لدى المتلقي. وهو دائما ينطلق في ذلك من رؤية جماعية تتحدد من خلال فضاء المجلس وتعزز داخل فضاء عالم السيرة عبر الانحياز إلى الفاعل المركزي والفضاء المركزي (الذي يمثل المجلس بصورة ما جزءا منه).

يتجلى لنا هذا التماهي بين الفضاءين (المجلس- السيرة) من خلال الانتماء المشترك إلى الفضاء المركزي، لذلك يتفاعل المروي له، و«يتعاطف» مع الفاعل المركزي باعتباره

التجسيد الأسمى(الرمزي) للفضاء المركزي العام. يقول راوي سيرة حمزة البهلوان: «**ولاريب أن من قرأ** قصة الأمير حمزة العرب، أحب بديع الزمان، **ومال** إلى شجاعته وصفاته، ولذلك لا يتكدر من وجوده في مقام مثل هذا (المجلس عشق)، **ولاسيما إذا طولنا عليه وصفه لنطيل عليه هناءه وراحته**. . .» (سيرة حمزة، م.14. ص115).

ونعاين أن الراوي لكي يسهم في إشراك المتلقي معه في رؤيته الفضائية يركز على اصطفاف الفضاءات كما بينا من خلال التحليل إلى مركز ومحيط، والشخصيات إلى «منا» وإلى «الأعداء». لذلك كلما كان الحكي متصلا بشخصيات تنتمي إلى المركز نجد التنويه بأفعالها، والإطالة في التشديد على مزاياها كما يقول الراوي مثلا في وصف بني كلاب «السادات الأنجاب، لأن فيهم الكرم الشائع، وهم أصحاب الوقائع، وليوث المعامع، ولهم الجفان والجوابي، وتقصدهم العرب من السهول والراوبي. . .» (سيرة ذات الهمة، م.1. ص2).

أما حين يتعلق الأمر بالكفار أو خصوم الفاعل المركزي، فهو ينتقي لهم النعوت والصفات البذيئة: «وكان **اللعين** أرمانوس. . وهو **مركب على خبث ولعنة ومنجور**، ولأجل هذه الأوصاف قدمه **الكلب** لاوون على سائر العساكر الملك الرومية. .» (سيرة ذات الهمة، م.I. ص512).

يتبين لنا من مثل هذه التعابير والأوصاف الرؤية التي تتحكم في توجيه الراوي نحو المروي له، إنها تحقق نفس المقاصد، لأنها تنبني علي الاستراتيجية الحكائية نفسها، والراوي الشعبي يستغل مختلف الإمكانات لإبقاء متلقيه داخل فضاء السيرة وداخل فضاء المجلس. ونجاحه في ذلك النجاح الباهر، كما تؤكد ذلك مختلف الإشارات القديمة أو الحديثة(محمد عبده)[42] في تحقيق هذا التفاعل مع متلقيه خير دليل على تمثيله للرؤية الفضائية والموقف الفضائي اللذين كما يتجسدان من خلال فضاء السيرة التخييلي يتحققان في فضاء المجلس الواقعي باعتباره فضاء ثقافيا واجتماعيا.

يتم في فضاء المجلس الانتقال إلى فضاءات السيرة الشعبية المرجعية والتخييلية والعجائبية. وفي اقتحام هذه الفضاءات وعوالمها، يستحضر التاريخ والجغرافيا ومختلف الرموز التي تزدحم في الذاكرة الجماعية (فضاء العالم الآخر، الحلم. . .)، ومختلف الهواجس والتمثلات التي لها جذور ضاربة في القدم وممتدة إلى حاضر المجلس. فتتحقق من خلال إعادة بناء تلك العوالم وتركيب مختلف صور المرئي والمتذكر والمعيش والمتخيل والمرغوب فيه، والمتوقع، وكل ما يحيط بالفرد والجماعة. ويتجسد كل ذلك من خلال تقابل الذات مع نفسها من جهة، ومع الآخر من جهة أخرى. إن كل التجليات تتم عبر تقاطب المركز والمحيط. وبذلك يصبح فضاء المجلس **عتبة** «الرحيل» إلى فضاء

الحكي بما هو تمثيل لمختلف الرؤيات والمواقف التي يشترك فيها الراوي والمروي له وشخصيات السيرة، **وتجسيدا** لمختلف الطموحات والآمال. علاوة على كونه «**ملاذا**» يتم اللجوء إليه فرارا من فضاء واقعي، ليس في كل الأحوال سوى امتداد لفضاءات الحكي التي تقدمها السيرة الشعبية، بما فيها من انكسارات وهزائم، وبما تتعرض له من تهديدات وتوعدات، وبما يعتريها من عوالم الانحلال والاعتلال، وما يصيبها من غلاء أسعار واجتياح أوبئه، ، ، أو ما يمكن أن نعرفه من لحظات الدعة والرخاء وليالي السرور والهناء والفرح بالأشياء البسيطة بعد طول معاناة وتوجس وترقب.

إنه لكل هذه الاعتبارات تتطابق مختلف الفضاءات في السيرة الشعبية وتتوازن لتسهم من خلال تفاعل مختلف عناصرها (الشخصيات والراوي والمروي له) في تحديد الرؤية الفضائية المشتركة، والموقف الفضائي الذي بمقتضاه يدرك العالم، ويعاد تشييده، وتتصور العلاقات بالأشياء، ويتم الحلم بالممكن والمحتمل والمستحيل.

4.4. تركيب:

0.4.4. انطلقنا في تحليل الفضاء من ربطه بالشخصيات، وتبين لنا أن هذا الترابط يمكن أن ينتهي بنا إلى تأكيد نوع من التطابق بينهما وعلى كافة الأصعدة. إن التمايز بين الفضاءات هو تمايز بين الشخصيات كذلك. وهذا الترابط يؤكد صلتهما الوثيقة بالزمن، ذلك لأن ما يجري على الشخصيات من خلال علاقاتهم بالزمن ينسحب على الفضاءات بحكم التلازم، يبدو لنا ذلك في كون أي فضاء له بداية وله نهاية، أو نهاياته المتعددة. ولعله لهذا الارتباط كان المنجمون يرصدون أوقاتا معلومة لشق الترع، أو حفر الآبار، أو بناء المدن. وتأسيس «مصر» في سيرة الملك سيف وإجراء النيل خير دليل على هذا الترابط الوثيق الحاصل بين الفضاءات والشخصيات وتحدده وفق بعد زمني معين. وبذلك نعاين كون الرؤية الزمنية بما فيها من تعال هي التي تحدد الرؤية الفضائية العامة.

1.4.4. هذه الرؤية الفضائية العامة تتجسد من خلال الفضاء- العالم بوجه عام، ومن خلال الموقف منه: إنه كتلة واحدة، لكنها متعددة. و«الفاعل المركزي» الذي يمثل تلك الرؤية وهذا الموقف لا يمكنه إلا أن يقوم بدوره، ويضطلع بمهمته في أي فضاء بغض النظر عن المسافة. فهو حيثما ذهب أو توجه يحمل معه رؤيته الفضائية ويعمل على تحقيقها في أي فضاء. والمقصود بذلك جعل تلك الفضاءات وشخصياتها على شاكلة الفضاء الذي ينتمي إليه.

2.4.4. إن كون العالم كتلة تقوم على التعدد نلمسه بجلاء من خلال مختلف البنيات الفضائية العامة والخاصة التي قمنا برصدها وتحليلها، والكشف عن خصوصياتها، وائتلافها

واختلافها. وانتهينا من خلال تركيبها، والنظر في مختلف علاقاتها إلى إمكانية اختزالها في قطبي: المركز والمحيط. وعبر هذا التقاطب كانت تتجسد الرؤيات الفضائية والمواقف من الفضاءات بما هي متأسسة على ترابطها بالشخصيات التي تشغل حيزها.

تبين لنا من خلال التحليلي أن «الصراع» بين المركز والمحيط هو الذي يحدد العلاقة بينهما بناء على ما تقتضيه العلاقة بين الشخصيات من جهة: «التبعية» و«السيادة». وبذلك تصبح مختلف التمايزات بين الشخصيات وفضاءاتها، ومن كل الجهات (الجنس- اللون- الاعتقاد. . . الخصب- الجدب- الغنى- الفقر. . .) مجسدة من خلال هذه العلاقة التي يتداخل فيها ما هو تاريخي بما هو حضاري أو ثقافي، وبما هو جغرافي بما هو اقتصادي أو اجتماعي. . وبناء على ذلك تتحدد الرؤيات والمواقف الفضائية، من فضاء الذات وفضاءات الآخر.

تجسد السيرة الشعبية هذه الرؤية الفضائية بصورة لا تختلف إلا في بعض الجزئيات عن الرؤية التي تقدمها لنا مصنفات عربية أخرى[43]، بل إن الموقف من الروم(المسيحية) التي يرى عزيز العظمة أن «اعتبار مجتمع بيزنطية مجتمعا مسيحيا من الأمور التي دعت المؤلفين العرب إلى عدم دراسته، على اعتبار أن خلاصة هذا المجتمع تجتمع في الدين». (ص 228). يبرز لنا من خلال السيرة الشعبية بصورة أجلى وأوفى مما نجده في أي مصنف آخر، لأن الراوي الشعبي جعل العديد من الأحداث والوقائع تجري داخل هذا الفضاء، مستثمرا في ذلك مختلف المعارف والمشاهدات التي استغلها بمهارة الراوي وتلقائيته.

3.4.4. تتحدد العلاقة بين المركز والمحيط من خلال نص السيرة على أساس «التبعية» و«السيادة» من خلال مرحلتين زمنيتين:

1. قبل الإسلام: حيث «المركز» يعيش في ظل التبعية للفرس والحبشة.

2. بعد الإسلام: نجد «المركز» ذا سيادة، ولكنها مهددة أساسا من الروم.

أي أننا في المرحلتين معا نجد المركز في وضعية «حرمان» وهو «يفعل» و«يعمل» لجعله «تملكا». وتأتي الدعوى المركزية في كل السير لتجسيد هذه «الحالة»، وتضعنا أمام توقع نفادها وتحققاتها لتتحول إلى نقيضها.

تبرز بجلاء هذه الوضعية حين يجسدها لنا الراوي الشعبي تجسيدا فنيا رائعا بجعله الفاعل المركزي(المنتمي إلى المركز) يقع في «عشق» أجمل امرأة في المحيط. وهي أيضا تبادله العشق نفسه:

- حمزة العربي	يعشق	مهردكار	بنت كسرى
- سيف العربي	يعشق	شامة	بنت لملك أفراح الحبشي

- مرعي الحجازي يعشق سعدى بنت خليفة الزناتي
- علي الزئبق يعشق زينب بنت دليلة المحتالة
- عنتر العبد يعشق عبلة بنت مالك

إننا منذ بدايات هذه السير أمام وضعية مزدوجة ومتناقضة (ambivalence) : العربي البدوي يعشق الأميرة المتمدنة.

إن هذا «العشق» وهو يتأسس على قاعدة مزدوجة ومتناقضة:

- الذات الآخر :(العدو).
- المركز (نض) المحيط : (المتربص).

خير دليل على تجسيد تلك الرؤية الفضائية الخاصة: فالزواج من مهردكار، ليس معناه فقط (المقاصد) الاعتراف بل المساواة التي تصل إلى حد الغلبة (السيادة): ابن مهردكار (قباط) يصير ملك العرب، وعمر العيار (العبد) يصبح الوزير، وتهدم «المدائن» عاصمة الفرس. كما أن الزواج من شامة (التقاء الشامتين) ليس له من معنى سوى تحويل الوضعية الأولى إلى نقيضها (السودان صاروا عبيدا للبيضان). ونلاحظ الشيء نفسه في السير الأخرى: فالزواج من عبلة يعني الحرية (انتقال عنتر من فضاء الرعي والرعاة، إلى فضاء المعارك ويصبح «أبا الفوارس»). وزواج مرعي من سعدى معناه السيادة على الغرب: أي الانتقال من فضاء الجدب إلى فضاء الخصب...

إن عشق «المرأة» المنتمية إلى فضاء الآخر والمختلف، والرغبة في الزواج منها، **تجسيد للرغبة في التساوي مع الآخر، وامتلاك فضائه**. لذلك لاغرو أن نجد هذا الفعل(العشق) يقابل بالرفض المطلق أو«المداهن» . ويتم إبعاد الفاعل المركزي بكل الوسائل. وتخاض المعارك الطويلة والممتدة، والتي تستمر حتى بعد الزواج، وتنتهي أخيرا بـ «امتلاك» الفضاء الذي تتجسد فيه المرأة المعشوقة.

4.4.4. كل هذه التحولات تبين الصلات العميقة وما تزخر به من مفارقات وضعية بين الفضاءات والشخصيات وهي تجري في الزمن في تعاقبه وتسلسله (من سيرة الملك سيف إلى سيرة الظاهر، ودائريته. إننا في كل سيرة نجد أنفسنا أمام الوضعية نفسها والتي تستدعي«الفعل» لتحويلها: من التبعية إلى السيادة، ومن تهديد السيادة إلى محاولة صيانتها. هذا التعالق بين مختلف هذه المقولات الحكائية التي انطلقنا منها لتحليل «المادة الحكائية» يبين لنا بجلاء التفاعل الحاصل في السيرة الشعبية بين مختلف مكوناتها وكل ما يتشكل منه فضاؤها سواء كان فضاء حكائيا (تتحرك فيه الشخصيات)، أو فضاء للحكي (المجلس)، إذ تتجسد من خلاله نفس الرؤيات والمواقف، وما تمثله من تصورات ذهنية للذات والعالم في

علاقاتهما المختلفة، في الواقع أو في التاريخ، والممتدة في المستقبل. إننا نستنتج أن بواسطة ذلك كله يدرك العالم ويفسر، ويعاش في مختلف الجزئيات والتفاصيل، ويتحدث عنه، ويصاغ من خلال الفعل الحكائي. وبذلك تكون السيرة الشعبية مجسدة لمختلف الرؤيات والتصورات العربية الاسلامية، وهي من هذه الزاوية تلتقي مع مختلف المصنفات «العالمة»، وإن اختلفت طريقتها في التقديم والتمثيل، وصعدت كل ذلك بواسطة «التخييل».

هوامش الفصل الرابع:

1. G. Poulet, L'espace proustieu, Gallimard, 1982.
   - G. Durand, Le dcor mythique de la Chartreuse de parme, José Corti, 1983.
2. H. Mitterand, 1987, P. 129.
3. غ. باشلار، جماليات المكان، ترجمة، غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط. II، 1984.
4. F. Van Rossum- Guyon, 1970, op.cit P.228.
5. I. Lotman, Structure de texte artistique, Gallimard, 1973, P.309.
6. J. Weisperger, L'espace romanesque, Lausane, L'âge de l'homme, 1978, P.11.
7. H. Mitterand, Le discours du roman, PUF, 1980, P.193.
8. G. Fauconnier, Espaces mentaux: Aspects de la construction du sens dans les langues naturelles, Minuit, 1984.
9. J.
   Weisperger, 1978, P.9.
10. ي. النصير، إشكالية المكان في النص الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.
11. حميد الحمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1991، ص53.
12. J. A. Kesther, The spatiality of the novel, Wayne State University Press, Detroit, 1978.
13. M. Bakhtine, Esthétique et théorie du roman, Gallimard, 1978, P.237.
14. M. Mitterand, 1987, P. 137.
15. الجاحظ، رسالة الحنين إلى الأوطان، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد أ. مهنا، ج. II، دار الحداثة، بيروت، 1988، ص248.

16. الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، مر. مذ. ص18.

17. الثعالبي(أبو منصور)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1985، ص 238.

18. القزويني(زكريا بن محمود)، آثار البلاد، وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، (د.ت).

19. فيلشتينسكي(1978)، مر. مذ. ص62.

20. يذكر القزويني في آثار البلاد أن مدينة النساء في بحر الصين، ولا رجل معهن أصلا. إنهن يلقحن من الريح، ولا يلدن سوى الإناث، وهناك اختلافات في عرض«مدينة النساء».

21. يقول روني تيفينان: «لا يمكن للإنسان أبدا إلا أن يخلق الفضاءات العجائبية، بالطريقة نفسها التي يثبت واقعيتها». انظر كتابه:

- R. Thévenin, Les pays Légendaires, Presses Universitaires de France, 1971, P.124.

22. معظم الأدبيات العربية الإسلامية تتحدث عن أنهار الجنة الأربعة وهي: سيحون، وجيحون، والنيل (أو دجلة) والفرات، انظر على سبيل المثال:

- ابن الوردي، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، المكتبة الشعبية بيروت، ص 13.

23. C.Kappler, Monstres, démons et merveilles à la fin du moyen âge, Payot, 1980, P.78.

24. T. Todorov, 1970, P.61.

25. يؤكد كابلر، (مر.مذ) «أن بعض الفضاءات، وبحسب طبيعتها ومكانها في العالم (الكون)، محددة سلفا وظيفتها الأسطورية وكونها بذرة لتولد العجائبي، والمدهش». ص 31.

26. قال تعالى: ﴿...فهي خاوية على عروشها، وبئر معطلة وقصر مشيد﴾، الحج، 22.

27. Carra de Vaux, L'abrégé des merveilles,(traduction), Sindbad, 1984.

28. G. Genette, 1972, P.78.

29. P. Grimal, La mythologie grecque, Presses Universitaires de France, 1968, P.105.

30. G. Gusdorf, 1984, Op.cit.P.100.

31. إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الرسائل، دار صادر، ج. III، ص 212.

32. الثعلبي(بن إسحاق أحمد بن محمد)، قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، المكتبة الشعبية، بيروت، ص17.

33. J. Weisperger, 1978, P.15.

34. C. Kappler, 1980, P.48.

35. الثعلبي، مر. مذ. ص19.

36. اعتبار الكعبة أول بناء أقيم، وهي مركز الكون، موجودة في أدبيات عربية إسلامية عديدة، انظر على سبيل المثال: ابن الوردي، مر.مذ. ص 64 ـ 65.

37. برنارد لويس، الحشاشون: فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، تعريب، محمد العزب موسى، دار

آزال للطباعة، بيروت، ط. II، 1986. ص 218.

38. عزيز العظمة، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى، رياض الريس للكتب والنشر، لندن - قبرص، 1991، ص 68.

39. J. Weisperger, 1978, P.11.

40. Ibid. P.13.

41. G. Fauconnier, 1984, P. 176.

42. انظر محمد عبده، 1881، مر. مذ. ص22.

43. عزيز العظمة، مر. مذ. ص 227.

الفصل الخامس

البنيات والوظائف في السيرة الشعبية:
(تركيب مفتوح...)

0.5. تقديم:

1.0.5. انطلقنا من افتراضين اثنين أسسناهما بعد طول إعمال النظر والتأمل في نص السيرة، ومختلف سياقات تشكله وصيرورته. وكان ذلك وفق تصور محدد، ورؤية عملنا جاهدين على ضبطها، وجعلها أكثر وضوحا وانسجاما. هذان الافتراضان هما:

1. السيرة الشعبية نص واحد.

2. السيرة الشعبية نص ثقافي.

إنهما في العمق افتراض واحد. لكنه يزدوج بحسب تصورنا الذي نأخذ به في ترتيب القضايا، وتنظيم طريقة معالجتها. بمقتضى هذا التصور نرى:

1. الشيء في ذاته، (نص).

2. في علاقاته وتفاعلاته مع غيره (ثقافي).

2.0.5. دفعنا بحث الشيء في ذاته الى ضرورة الذهاب الى الأصل. فوجدناه في «الكلام»، بعد أن اعترضنا «الأدب» فوضعناه على الرف. وتبين لنا أن البحث في الأصل يمكننا أكثر من النظر في الشيء ذاته، وفي كل ما ينضوي تحته، وما يجمع بين مختلف أجزائه من علاقات وتفاعلات. وحاولنا:

1. البحث في «الكلام» العربي من حيث أجناسه وأنواعه وأنماطه. فقدمنا تصورا عاما يقوم على الإجمال لا التفصيل. (انظر كتاب الكلام والخبر).

2. وضع السيرة الشعبية ضمن هذا الكلام، بهدف تحديد انتمائها الجنسي، ضمن جنس لم يحظ بالاهتمام النظري والعملي الكافيين (الخبر - السرد).

3. ولما كان كل كلام يتأطر في مقام تواصلي محدد، وظفنا مفهوم «المجلس» لتعيين موقع «كلام» السيرة ضمن المجلس، بعد أن عاينا، من إحدى النواحي، اختلاف «الكلام» باختلاف «المجلس». فتبين لنا من خلال تتبع تشكل السيرة الشعبية وصيرورتها أنها:

1. اعتبرت «لا نصا» في التقليد «الكلامي» العربي القديم.

2. اعتبرت «نصا» منذ أواسط هذا القرن.

3.0.5. أنتجت السيرة الشعبية ضمن «الكلام» العربي، وقدمت في مجالس عامة، ودونت مجموعة بين دفتي كتاب، بل جسدت أيضا من خلال فن التصوير الذي قدم لنا بعض عوالمها[1]. وظل يعاد إنتاجها وتلقيها حقبا طويلة من الزمن. ولكنها مع ذلك اعتبرت «لا نصا». وكان ذلك يرتهن الى تصور ثقافي ورؤية محددة للكلام ليكون كلاما «مقبولا»، و«قابلا للتداول» في مقامات التواصل المعترف بها (المجلس). وكانت السيرة الشعبية تبعا لذلك، خارج دائرة الاهتمام التقليدي بالكلام، لأنها كانت تؤسس ذاتها خارج «منظومة» الكلام العربي، وفي الوقت نفسه «داخلها»، أو على «هامشها». وحتى على صعيد المجالس التي كانت تلقى فيها كانت على هامش الفضاءات: المقامات التواصلية المعترف بها. فالساحة العمومية ليست البلاط، أو المسجد، أو المجالس الخاصة المنغلقة.

لكن الانتباه إليها، والشروع في الاعتراف بها (اعتبارها نصا) لم يتحقق إلا في أواسط هذا القرن من خلال النظر فيما تمثله داخل دائرة منظومة الكلام العربي، وما تجسده من «خروج» عنها. إذ اعتبر هذا «الخروج» ميزة تلحق الآداب العربية بنظيراتها الغربية. إنه يجسد ما كانت تنفرد به هذه الآداب وتمتاز به عن مقابلتها العربية.

في رفض انتماء السيرة الشعبية الى الكلام العربي، كان البعد الثقافي المؤسس على قواعد وتقاليد أخلاقية هو المهيمن (الصدق - الكذب / مطابقة الواقع - عدم المطابقة / الجد - الهزل...). وفي قبول انتمائها الى المجال الثقافي العربي ارتهان الى بعد إيديولوجي. فالسيرة الشعبية تملأ خانات ظلت فارغة في ثقافتنا لإهمالها وتهميشها. وبملء هذه الخانات تصبح الآداب العربية على قدم المساواة مع الآداب الغربية: السيرة الشعبية ملحمة، رواية، مسرح...

لا فرق في الجوهر بين اعتبارها «لا نصا» لأسباب أخلاقية، واعتبارها «نصا» لأسباب إيديولوجية، أو لرد الاعتبار لما قوبل بالنكران. وهذا ما دفعنا الى إعادة النظر في «الكلام» وفي «النص» بعد أن بينا أن للتصورات السائدة في ثقافتنا قيودا وحواجز تحول دون تعميق الفهم والإدراك الملائمين.

4.0.5. كان لزاما علينا تبعا لهذا أن نقترح تصورا مغايرا للكلام وأجناسه وأنواعه

وأنماطه، وذلك بمحاولة النظر إليه في ذاته (البنيات)، وخصوصياته «الكلامية»، هل لنا أن نقول إجمالا «نصيته»؟ في مرحلة أولى. وفي مرحلة ثانية، ننظر إليه في علاقاته بغيره من النصوص (تفاعلاته المختلفة مع غيره وعلى كافة المستويات)، (الوظائف).

هذا التصور في كليته، نحاول تجسيده، ونحن نشتغل بالسرد من خلال تأطيره ضمن علم عام نسميه «السرديات النصية».

انطلاقا من هذا التصور رفضنا التسليم بـ «لا نصية» السيرة الشعبية في التقليد الكلامي العربي القديم، لأننا لاحظنا أنها إن كانت «مرفوضة» عند طبقة من المتلقين (القراء - السامعون)، فإنها كانت تحظى بـ «الحفاوة المبالغ فيها» لدى طبقة مغايرة من المتلقين. إن انحيازنا الى هذه الطبقة أو تلك كفيل بذهابنا الى إثبات «نصيتها» أو نفيها. وبناء على التصور نفسه لم نقبل الرضى بـ «نصيتها» كما توضح منذ أواسط هذا القرن مع ظهور الانحياز الى طبقة من المتلقين (العوام - الشعب)، ومحاولة الاهتمام بثقافتهم (إنتاجا وتلقيا) في سياق ثقافي واجتماعي مختلف، تزامن مع ما بدأ يؤطر ضمن الوعي القومي والاجتماعي.

يدفعنا رفض التسليم بنصية السيرة الشعبية ولا نصيتها في الوقت نفسه الى الانطلاق من فهم مغاير للنص والنصية، والى ضرورة التفكير والبحث في طرائق أخرى للبحث والتحليل. ولذلك، فعندما انطلقنا من المفترضين السابقين (النص - الثقافي)، لم يكن مبتغانا هو تحصيل هذه النتيجة:

- السيرة الشعبية نص، أو
- السيرة الشعبية لا نص، أو
- السيرة الشعبية نص - لا نص(؟!)...

ما أسهل النطق بالأحكام النهائية، والنتائج الجميلة المشتهاة!

كان الهدف الأساس هو اقتراح التصور الذي يمكننا من تحقيق «الملاءمة العلمية» في معاينة الظواهر ومعالجتها. واختيار هذين المفترضين أساسا، وقاعدة لهذه الأطروحة، محاولة للخوض في قضايا جوهرية وعامة، تمنحنا إمكانية تشكيل تصور دينامي وتفاعلي، يراوح بين المجرد (العمل النظري)، والملموس (النظر العملي)، والعام (النص - الثقافة...)، والخاص (التجليات والتحققات المختلفة)، وبين النظر الى الموضوع في ذاته وصفاته (البنيات)، والى أبعاده ودلالاته وعلاقاته (الوظائف). ولم يكن اختيار السيرة الشعبية اعتباطا، أو وليد المصادفة، ولكنه كان مؤسسا على رؤية محددة ووعي تام. لقد ظهر لي أن السيرة الشعبية تستجيب لمختلف القضايا التي أطرحها نظريا وعمليا، ثقافيا

ومعرفيا. فهي تضعنا أمام «تراثنا» الثقافي والتاريخي، وما يزخر به من قضايا وإشكالات ما تزال ممتدة في واقعنا وحاضرنا. وهي الى جانب ذلك تستحثنا على المزيد من البحث والتفكير.

5 . 1 . السيرة الشعبية نص واحد

5 . 1 . 0 . 1 . هناك سير شعبية كثيرة. فما الذي يجمع بينها، ويؤطرها جنسيا ونوعيا؟ ويباعد بينها وبين «نظيراتها» من السير، أو من الأعمال السردية؟ كان هذا السؤال مركزيا. ولا يمكن الجواب عنه إلا ضمن تصور نظري لـ «أجناس الكلام العربي». وهذا ما حاولنا الانطلاق منه:

1 . أدرجنا السيرة الشعبية ضمن جنس «الخبر» أو «السرد». واعتبرنا «الجنسية» (La généricité) مقولة كلية تندرج تحتها أنواع تتعدد بتعدد الأجناس.

2 . رأينا أن «جنسية» السرد تتحدد من خلال ما أسميناه «الحكائية»، باعتبارها مقولة كلية أيضا، لأن بها تتميز كل الأنواع السردية، وتشترك في مجموع المقومات التي تجعلها مختلفة عن الأنواع الأخرى المنضوية تحت أحد الجنسين (الحديث - الشعر). وإذا كانت الأنواع السردية تجتمع تحت «الحكائية» باعتبارها المقولة الكلية الجامعة، فإنها تتميز عن بعضها البعض بواسطة «**سرديتها**» (La narrativité) التي هي مقولة جزئية وخاصة.

3 . ربطنا «الحكائية» بالمادة، و«السردية» بالصورة أو الطريقة، وعاينا أن كل الأنواع السردية تشترك في «المادة»، لكنها تختلف، ويتميز بعضها عن بعض «نوعيا» من حيث «طريقة» تقديم المادة. ونستحضر هنا التقسيمات الشائعة في نظريات السرد، فنجعل «المادة» تتصل بما يعرف بـ «المحتوى» عند السيميوطيقيين أو «القصة» عند السرديين. ونجعل «الطريقة» ترتبط بـ «التعبير» أو «الخطاب» على هذا النحو:

- المادة: المحتوى - القصة - Fabula = الحكائية
- الطريقة: التعبير - الخطاب - Sujet = السردية

وبما أننا لا نأخذ بالتقسيم الثنائي في معالجة العمل الحكائي (لاعتبارات خاصة)، نربط الجنس كيفما كان بـ «النص» لأنه يتصل بالتجليات الكلامية كيفما كانت. فيغدو النص من جهة عاما لأنه يتصل بالكلام (أي كلام). ويغدو من جهة ثانية خاصا، عندما يتحقق داخل جنس معين ونوع محدد. وبذلك ننطلق من النص الى الجنس، ومن الجنس الى النص، لأننا نتحرك صعودا ونزولا من المجرد الى المتجلي، ومن المتجلي الى المجرد. وبذلك تغدو «النصية» عامة من جهة وخاصة من جهة ثانية: تؤطر الجنس والنوع في مرحلة،

وتتجسد من خلالهما في مرحلة أخرى على هذا النحو:

- الحكائية: الجنس } النصية: النص
- السردية: النوع

يدفعنا هذا التمييز الى تحديد كل خاصية من خاصيات الحكي، وجعلها «موضوعا» للبحث والتفكير: **فالحكائية**: موضوع **«السرديات الحكائية»**، أو **«سرديات القصة»**. وهي تعنى بالبحث في ما يجعل العمل الحكائي حكائيا. إنها تهتم بشكل خاص بالحكائية كما تتجلى من خلال الجنس. **والسردية** موضوع **«سرديات الخطاب»**، وتهتم بمجمل الخصائص التي يتميز بها عمل سردي عن آخر. إن الأعمال السردية تلتقي جميعا في اتصالها من حيث الجنس، لكنها تختلف من حيث هي أنواع: والسردية هي التي بواسطتها نميز نوعا سرديا عن غيره.

أما السرديات النصية فهي أعم من سرديات القصة وسرديات الخطاب: وموضوعها «النصية» لأنها تلحق الحكي أو السرد بغيرهما من أجناس الكلام وأنواعه: إنها تفتح الجنس الحكائي على ما هو أعم وأشمل: النص حيث يغدو الجنس متفاعلا مع غيره من أنواع وأجناس الكلام (التفاعل النصي).

2.0.1.5. إذا أردنا استعادة ما انطلقنا منه حول عملنا في ترتيب الظواهر سنجد أنفسنا أمام:

1. النص في ذاته: في هذه المرحلة نفكر في النص من خلال خصوصياته الذاتية، والمتميزة. ويتحقق لنا ذلك عبر تقسيماته المتوالية الى جنس، والى نوع. وكل تقسيم نضع له شروطا خاصة.

2. النص في علاقاته وتفاعلاته: بعد إنجاز المرحلة الأولى من التحليل، نعود مجددا الى التركيب، وذلك بالنظر في ما يجمع بين ما حللناه في ذاته، وبين النصوص الأخرى بغض النظر عن جنسها أو نوعها. وما يجمع بين هذه النصوص جميعا نحدده في «النصية»، التي نراها كامنة في ما نسميه بـ «النمط»، إذ من خلال الأنماط نجد النصوص تشترك فيما بينها كيفما كان جنسها أو نوعها.

وتبعا لذلك، فإننا ننطلق من النص لنعود إليه: ننطلق من المبادئ لنصل الى التجليات، وننطلق من التجليات لنصوغ المبادئ، في دورات مستمرة من البحث في المجرد (النظر العملي) والملموس (العمل النظري)، وهكذا دواليك.

هذا التصور العام يمكننا أن نخصصه، ونحن نشتغل بالسيرة الشعبية. نضعها ضمن الكلام (النص)، ونبحث فيها من حيث الجنس (القصة)، والنوع (الخطاب)، فالنمط

(النص). وباختيارنا لأي زاوية خاصة يظل مفهوم «النص» يلح علينا، لتعالقاته الشديدة بمختلف الخصوصيات، أو الخاصيات المميزة التي ننطلق منها، كما حاولنا تجسيد ذلك من خلال البحث في «الحكائية» في السيرة الشعبية.

5.1.1. الحكائية والمقولات الحكائية

5.1.1. ركزنا عملنا في الجانب التطبيقي على البحث في «الحكائية» في السيرة الشعبية، على المقولات التالية: الأفعال - الفواعل - الزمان - الفضاء. هذه المقولات تشترك فيها كل الأنواع السردية. لكن كل نوع يجسدها بما يتلاءم مع خصوصيته النوعية.

كان هدفنا الأساس يكمن في الكشف عن مختلف البنيات التي تتشكل منها كل مقولة من خلال الاشتغال على السير مجتمعة، وتبين لنا من خلال التحليل أن:

1. هناك بنية كبرى تتجلى من خلال مكونات الحكي (أو المقولات الحكائية). وهي كما تبرز على صعيد الأفعال أو الوظائف تبرز على مستوى باقي المكونات. هذه البنية الكبرى تنظم مختلف السير، وتربط بينها على صعيد الفعل والزمان.

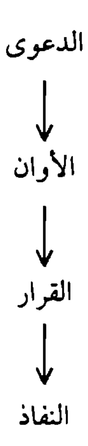
1.أ. على صعيد الفعل: وجدنا أن هناك «دعوى مركزية» (ملحمة التبع) تؤطر كل الدعاوى المركزية التي تضمها كل سيرة، وكل الوظائف الأساسية التي تنجم عنها. فهذه الملحمة بمثابة «النص المولد» الذي تتولد عنه كل النصوص السيرية الأخرى.

1.ب. على صعيد الزمن: رأينا أن كل السير وهي تتولد من سيرة «أصل» يتبع بعضها الآخر في سياق زمني يقوم على الترتيب والتسلسل. ويسمح لنا هذا بتشكيل «بداية» لنص السيرة و«نهاية» له.

1.ج. على صعيدي الفواعل والفضاء: نلاحظ أن البنية الكبرى تأخذ صورة أخرى، فهي تتأكد لنا أيضا من خلال الفواعل والفضاء، ولكن بشكل يعتمد التنويع. فالبنيات الفاعلية والفضائية تظل تأخذ كل السمات والمقومات الذاتية في كل السير (الشيء الذي يثبت انتظامها ضمن البنية الكبرى)، لكن الفواعل يتغيرون بتغير الفضاءات. وهذا التغير يسم البنية الكبرى بمظهر آخر من مظاهر وحدتها وانتظامها، لأنه يتضافر مع «التولد» الذي يتحقق في الفعل، و«التسلسل» الذي يبدو من خلال الزمن. ويضعنا هذا أمام «بنية كبرى» غنية بآليات اشتغال انتظامها وصيرورتها الزمنية الطويلة، وما تعرفه من تشعب ونمو متغير بتغير الحقب التي يبرز من خلالها تغير الفضاءات والفواعل.

2. هناك بنيات صغرى تتجلى من خلال كل سيرة على حدة. معنى ذلك أن تلك البنية الكبرى تتحقق بنفس الصورة على صعيد كل نص، ومن خلال اشتغال مختلف المكونات وآلياتها، وعلاقاتها.

2.أ. **على صعيد الفعل**: وصلنا من خلال تحليل البنية الكبرى (نص السيرة)، أو البنيات الصغرى (السير الشعبية) الى صياغة خطاطة تنسحب على كل «البنيات الفعلية» (الوظائف) من الأعلى الى الأسفل، ومن الأسفل الى الأعلى، أي من أكبر وحدة حكائية الى المقطع الحكائي: تقوم هذه الخطاطة على التتابع، وبمقتضاها يصبح ترابط الوحدات أو المقاطع يأخذ بعدا تراكميا نحو النهاية على هذا الشكل:



تربط هذه الخطاطة وهي تنظم مختلف مكونات البنيات الفعلية، بين مختلف المقولات الأخرى. وهي كما تتحقق أفقيا، تتحقق عموديا وصولا الى أصغر وحدة حكائية.

2.ب. **على صعيد الزمن**: إن مختلف الأفعال تجري في الزمن لذلك فما وجدناه على صعيد البنية الكبرى يتحقق على صعيد كل سيرة. إذ ان الأفعال (الوظائف الكبرى) تتسلسل في مجرى الزمن، متمحورة حول «الفاعل المركزي» من البداية (لحظة الميلاد) الى النهاية (لحظة الوفاة). وكل الأفعال التي قد تبدو غير متصلة بالفاعل المركزي، وتتصل بفواعل أو عوامل آخرين، تظل مشدودة الى بناء النص على صعيد الزمن بوشائج، وصلات وطيدة تغني صيرورة الحكي وتطورها، وتبين عمق الروابط والعلاقات بين مختلف المقولات الحكائية وتكاملها، حتى وإن كانت «خارج» زمن المادة الحكائية.

2.جـ. **على صعيد الفواعل**: تتأكد الروابط التي رأيناها على صعيد الزمن حين تتجلى على صعيد الفواعل. فكل شخصية كيفما كان موقعها داخل الحكي لها دور فاعلي أو عاملي معين في مجرى الحكي، ولها صلة ما بـ «الفاعل المركزي» (بطل الزمان) الذي ذاع صيته في كل «مكان».

2.د. **على صعيد الفضاء**: تترابط مختلف المكونات الحكائية، لأنها جميعا تقع في الفضاء وحتى وإن تعددت هذه الفضاءات واختلفت، وكيفما كان نوعها، فلا تقدم إلينا إلا في نطاق فعل ما يقوم به فاعل في زمن معين.

5.1.2.1. إن ذهابنا الى تأكيد هذا «الانتظام» على صعيد البنيات المختلفة (كبرى ـ صغرى)، أو بصدد كل مقولة أو مكون من المكونات الحكائية، لم يكن وليد رغبة ذاتية لـ «الدفاع» عن «نظام» معين يحكم السير الشعبية مجتمعة أو متفرقة. لقد انتهينا الى ذلك بناء على تشغيل أدوات تحليلية محددة، ساهمت في جعلنا نتوصل الى إثبات هذه «النصية»، والتأكيد على «وحدة» كل سيرة، ووحدة كل السير في «سيرة» (نص أكبر). ونستثني من ذلك ما عايناه في «بناء» سيرة الظاهر بيبرس حيث لاحظنا أن «الامتداد» التي عرفته السيرة الشعبية الى القرن التاسع عشر ليس سوى إضافات «تاريخية» محضة، ولا أتصور راويا شعبيا يروي «الإسماعيلية» كان يستثمرها، لأنها غير «قابلة للحكي» وهجينة، بل ودخيلة على السيرة. ما خلا هذا الاستثناء (وله دلالة) نجد القاعدة في ما حاولنا تأكيده بصدد «نصية» السيرة الشعبية من خلال «حكائيتها» الخاصة والمتميزة والتي تجعلنا نؤكد، وننتهي الى أن «السيرة الشعبية» نص واحد.

5.1.2. المقولات الحكائية وعلاقاتها

5.1.2.0. في تحليلنا لكل مقولة حكائية، كان يهمنا على نحو خاص ما يتصل بـ «الحكائية» باعتبارها ما يجعل السيرة الشعبية منضوية تحت جنس السرد. ورأينا ذلك في احتوائها على «مادة حكائية». فحاولنا تحليل كل مكون من المكونات الحكائية من جهة بنياته كما تتقدم إلينا في مجرى الحكي. وبصدد كل مكون، كنا ننتقل من البنيات الكبرى أو العامة الى الصغرى أو الخاصة. ثم بعد ذلك كنا نقوم بالبحث في العلاقات التي تصل هذه البنيات بعضها ببعض. وانتهينا من خلال التحليل الى الكشف عن نقط الائتلاف والاختلاف بين مختلف البنيات التي تضمها كل المقولات الحكائية الى ما يلي:

أ. على صعيد الفعل: انطلقنا من «بنية الإطناب»، ورأينا أنها تسم مختلف الأفعال التي تزخر بها مختلف السير. وكان علينا أن نبحث في مختلف هذه الأفعال، والى ما يمكننا من اختزالها جهد الإمكان، وينظمها بصورة يحافظ على تطورها في السياق الحكائي. فكان مفهوم الوظيفة كافيا لجعلنا نختزل ما لا يحصى من الأفعال في أربع وظائف (الدعوى - الأوان - القرار - النفاذ).

ب. على صعيد الفواعل: تقتضي «بنية الإطناب» ما أسميناه «امبراطورية» الشخصيات. فهناك عدد لا يحصى من الشخصيات التي تقوم بالفعل أو يقع عليها. وهذه الشخصيات ليست فقط «بشرية» ولكنها متعددة بتعدد «المخلوقات» أو «العباد». فحاولنا تنظيم البحث فيها بتمييزها أولا عن طريق صفاتها (الشخصيات)، وثانيا بحسب الأفعال التي تضطلع بها (الفواعل)، ورتبناها بحسب علاقتها بالوظائف (الفاعل المركزي - الفاعل الموازي الأول -

الفاعل الموازي الثاني – الفواعل الأساسيون). ورأينا أن لأفعال الفواعل مقاصد مختلفة، فرتبناها بحسب صلتها بـ «الوظيفة المركزية» (الدعوى المركزية)، فكنا أمام العوامل. وميزنا بين بنيتين عامليتين: تضم أولاهما «الصاحب» و«القرين» و«الأتباع». وجعلنا الثانية مقابلة لها وتضم «الخصم» و«القرين» و«الأتباع».

ج. **على صعيد الزمن**: بحثنا في مختلف البنيات الزمنية، وكان هدفنا كما فعلنا في «الأفعال» (لصلتهما الوطيدة) أن نبحث عن البناء الزمني الذي ينظم مختلف الأفعال (والفواعل) في الصيرورة. وكانت «الدعوى المركزية» محددا، فانتهينا الى تسجيل التسلسل أو التعاقب، ورأيناه يحكم بنية الزمن الكبرى (على صعيد كل السير) والبنيات الزمنية الصغرى (كل سيرة على حدة). ولم نقف عند حد رصد البنيات الزمنية، فتساءلنا عن «المنطق» الذي يحدد هذا التسلسل ورأيناه كامنا فيما أسميناه بـ «التعالي الزمني» المؤسس على ترابط ما هو «علوي» بما هو «سفلي».

د. **على صعيد الفضاء**: انتهجنا في تحليل الفضاء نفس المسار الذي سرنا عليه في تحليل الشخصيات، فرأينا تلازما بين الشخصيات والفضاء. فتتبعنا مختلف البنيات الفضائية وانتهينا الى تبني التميز بينها بحسب علاقاتها بالشخصيات الى «مركز» و«محيط».

إن في اشتغالنا على كل مقولة من المقولات الحكائية الأربع كانت تفرض إحدى المقولات نفسها علينا، بسبب الترابط الوثيق الحاصل بينها جميعا. ويمكننا لضرورة «الاختصار» أن نبحث في الترابط بين المقولات من خلال ربط بعضها ببعض، تاركين المجال للخطاطة النهائية للكشف عن مختلف أوجه الترابطات الموجودة بينها. وذلك على الشكل التالي:

أ. **الفعل – الفاعل**: إن مختلف الأفعال التي تقوم بها الشخصيات أو الفواعل، وبحسب مقاصدها كما تقدمها لنا السيرة الشعبية لا يمكننا أن نختزلها إلا من خلال ثنائية «خير» نض «شر». ورغم عدم ثقتنا الكبرى بالثنائيات، فإننا نلجأ إليها على الصعيد العام. وذلك لأن التحولات الحكائية المختلفة للأفعال والفواعل، تجعلها من جهة، ومع الصيرورة، إما تصطف الى جانب ممارسي هذا «الفعل» أو «ذاك»، بناء على أن أفعال الفواعل أو العوامل ومقاصدها بوجه عام هي إما مع «الخير » أو «الشر» **من وجهة نظر الراوي**. ويعود السبب في ذلك الى بؤرة السيرة التي تقوم على ما أسميناه بـ «الدعوى». فالدعوى، دعوى النص، تحتمل الصدق أو الكذب. وليس هناك حد ثالث. وهي إما قابلة لـ «التحقق» (النفاذ)، أو غير قابلة. لذلك تضعنا دعوى النص أمام برنامج حكائي وآخر مضاد: (مع الدعوى – ضد الدعوى). لذلك كانت أفعال الفواعل، وأيا كان الفضاء (محيط قريب – بعيد) إما لفائدة «صاحب» الدعوى أو ضده.

ب. **الفاعل - الزمن**: في علاقة الفعل بالفاعل كان حديثنا موجها نحو «الفعل» (خير - شر). وهذه الثنائية كما تلحق الفعل تلحق الفاعل (خير: [+طيب] - شرير: [+خبيث]). لكن وضعنا فعل الفاعل في الزمن، يجعلنا، كما تقدم لنا السيرة الشعبية ذلك أمام تقسيم آخر يرتبط بالزمن، وهو ما أسميناه في التحليل بـ «نظام» النحس والسعد. ذلك لأنه على صعيد تطور الزمن، في السير الشعبية، تأتي لحظات للنحس، وأخرى للسعد. وهذه اللحظات متعالية على الفاعل، وعلى أفعاله. وعندما «يعرف» الفاعل المركزي هذه اللحظات بواسطة الحكماء - العلماء العارفين بالزمن، ويعمل بمقتضاها يلقى النجاح، وعندما لا يفعل يفشل، ويمكن قول الشيء نفسه عن الفواعل أو العوامل المعارضين للفاعل المركزي. فنظام السعد والنحس في تناوبه بحسب الصيرورة الزمنية يطرأ على الجميع. لكن ما يتميز به فاعل عن غيره هو أنه إما [+ سعيد] أو [+ شقي]. فعنتر «مسعود» وحاسده منكود. وعبلة «يشقى» كل من يخطبها.

إذا كانت الأفعال خيرا أو شرا، فإن الفاعل إما مسعود (سعد) أو منحوس (نحس).

ج. **الزمن - الفضاء**: كما تتحدد أفعال الفواعل بحسب الزمن، يتحدد الفضاء بحسب أفعال الفواعل في الزمن. فما يلحقه من خراب أو دمار، أو تأسيس وعمران يتحقق بناء على الزمن ومنطقه المتعالي، وتدخل أفعال الفواعل في ذلك. وبحسب الزمن الذي تجري فيه السير الشعبية نجد الفضاء قابلا لأن يزدوج الى مركز ومحيط: فالمركز هو فضاء «صاحب الدعوى»، والمحيط عموما هو فضاء «خصم الدعوى». بمعنى أن البرنامجين الحكائيين المتضادين يتحققان في فضاء السيرة الشعبية انطلاقا من فضاءين مختلفين.

نلاحظ من خلال حديثنا عن الترابط بين المقولات الحكائية أننا أمام إمكانية الربط بين مقولتين أو بين ثلاث، بشكل منفرد أو مزدوج... وهكذا فمن أي مقولة انطلقنا نجد أنفسنا مضطرين للحديث عن سواها. ويمكننا تجسيد هذه الترابطات من خلال خطاطتين نبين في أولاهما مركز التوجيه الأساسي الناظم لمختلف هذه العلاقات بين المقولات، وفي الثانية نحدد نوع العلاقات بين كل المقولات، وذلك بناء على ما يتجسد من خلال كل مقولة من بنيات على النحو التالي:

1 - الفعل: الخير v الشر

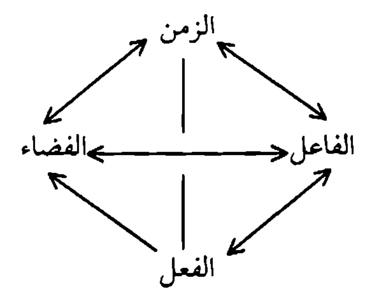
2 - الفاعل: النحس v السعد

3 - الزمن: العلوي v السفلي

4 - الفضاء: المركز v المحيط

في الخطاطة الأولى ننطلق من تحديد «مركز التوجيه» الذي يضبط ويوجه مختلف

الترابطات بين مختلف المقولات، ونجسده من خلال العلاقة بين الزمن والفعل أولا، وبين الفاعل والفضاء ثانيا، للترابط الحاصل بين كل منهما، على هذين المحورين:



نلاحظ من خلال هذه الخطاطة أن كل المقولات الحكائية تترابط فيما بينها، وأن ما يحدد ذلك هو الزمن. فهو وحده الذي لا يتأثر بغيره وإذا ما حدث، فلن يكون على صعيد التجلي سوى تحقيق لما جرى في الزمن العام: فالفواعل يترابطون فيما بينهم بواسطة الأفعال التي يقومون بها، ويتبادلون الفعل. وهم كذلك بحسب انتمائهم الى هذا الفضاء أو ذاك، يصبح هذا الفضاء أو ذاك موضوعا للتفاعل بينهم. بل إن للفضاء مقوماته الذاتية التي تجعله فاعلا (الفضاءات العجائبية) وكذلك بعض الفضاءات الواقعية مثل المدن المحصنة فلها «فعلها» الخاص والذي يبرز في حفظ السكان خلال الحصار. وكل هذه المقولات في ترابطها وتفاعلها تتحدد مجتمعة بواسطة الزمن: إنه مركز التوجيه الذي يحدد «صيرورة» كل البنيات الحكائية، ومن خلال المقولات الحكائية المختلفة.

بربطنا الزمن بالفعل، فإننا نجد الفعل المركزي الذي تولدت عنه مختلف الأفعال وهي تجري في «زمانها» الخاص، وتتحقق من خلال الفواعل في الفضاء هو ما اصطلحنا على تسميته بـ «الدعوى المركزية». باعتبارها «الوظيفة المركزية»: إنها هي مركز جذب وتوجيه وتنظيم مختلف المقولات والبنيات التي نختزلها في «حكائية» السيرة الشعبية. وعندما نسترجع ما قلناه عن كون كل السير الشعبية ذات «دعوى مركزية» واحدة، نؤكد مرة أخرى كون السيرة الشعبية بكلمة واحدة «نصا واحدا».

هذا النص الواحد، وإن تعددت بنياته ومقولاته، له مركز واحد، تولدت منه، وتشعبت عنه، وظل ما يتولد منه، أو يتشعب عنه من مكونات وبنيات مشدودا الى بؤرته المركزية.

بضبطنا لمركز التوجيه هذا (الزمن)، وربطه بـ «دعوى النص»، نكون قد أمسكنا بالعنصر الذي يلحم مختلف البنيات ويحدد، تبعا لذلك ما كنا نسميه خلال التحليل «الرؤية الحكائية الكبرى» والتي تتحدد من خلال «الرؤية الزمنية العامة»، وما يتولد عنها من رؤيات تتصل بكل مقولة من المقولات الحكائية. وهذه «الرؤية» أو «وجهة النظر» التي تبرز لنا من خلال الراوي في علاقاته بالشخصيات والفضاء المركزيين، هي نفسها التي تربط الراوي

ومختلف عوالمه الحكائية (القصة إجمالا) بالمروي لهم (السامعون في المجلس، أو قراء الكتاب). وهي نفسها كذلك التي نضبط بواسطتها وظائف مختلف البنيات الحكائية من خلال استثمارنا لنوع آخر من الترابطات بين المقولات وبنياتها وعلاقاتها التي نجسدها بصورة أخرى من خلال خطاطة ثانية أكثر تكاملا واستيعابا، وذلك بناء على التوضيحات التالية:

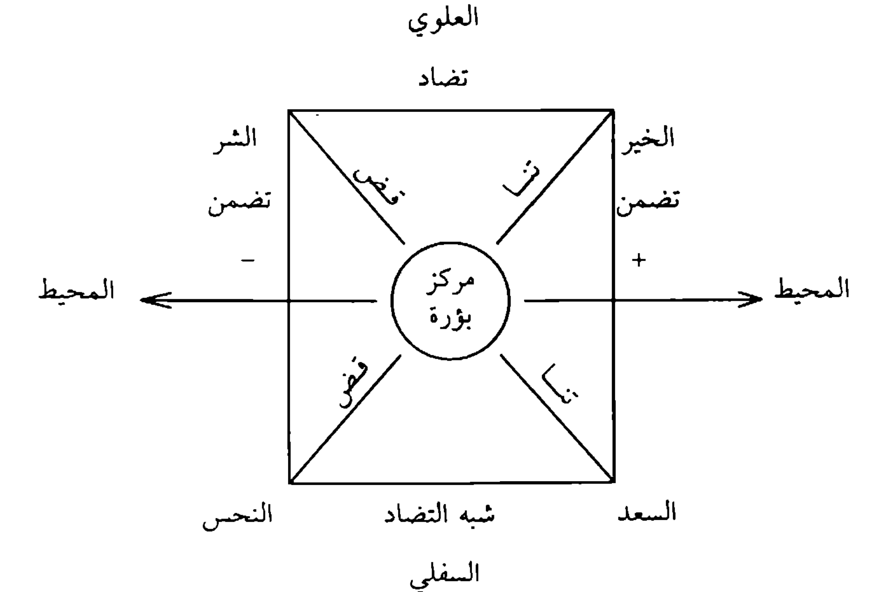
1. ننطلق هذه المرة من التقاطبات المتولدة عن المقولات الحكائية على الصورة الآتية:

أ. الفعل والفاعل.

ب. الزمن والفضاء.

2. نضع الزمن في محور عمودي، والفضاء في محور أفقي، لكونهما يشكلان إطارا لفعل الفاعل، ونحدد رأس المحور العمودي من خلال العلوي، ونضع مقابله السفلي. ونقطة تقاطع المحورين تمثل دائما «المركز» من حيث هو فضاء، وفعل مركزي (الدعوى المركزية). وبذلك يكون تقاطب المحور الأفقي بين محيطين، ومركزه هو نقطة التقاطع.

3. انطلاقا من نقطة التقاطع نوزع تقابلات الأفعال والفواعل، بحيث نضع الخير والشر على المحور الأفقي فوق نقطة المركز، وبموازاتهما على الجهة الأخرى نضع التقابل السعد والنحس وعلى نفس المستوى، لنحصل بذلك على تقابلات جديدة على المحور العمودي المركز: خير/ سعد، والأفقي فوق لنحصل بذلك على تقابلات جديدة على المحور العمودي: خير/ سعد وشر/ نحس، على الشكل التالي:



خطاطة تركيبية لـ «الحكائية» في السيرة الشعبية

بعد صياغتنا لهذه الخطاطة التي قادتنا إليها محصلات تحليلنا لمختلف البنيات الحكائية، والتي حاولنا فيها الاتصال جهد الإمكان بنص السيرة، حاولنا الاستفادة من إنجازات المربع السيميائي[2]، والتطويرات التي أدخلت عليه خصوصا مع بيتيتو[3] لتقديم صياغة ملائمة ومقبولة علميا، بالصورة التي لا تؤثر على تحليلنا واستنتاجاتنا الأساسية. ولتوضيح هذه الخطاطة التركيبية، نتحدث عن مختلف العلاقات التي نحدد عناصرها على النحو التالي :

1. **المركز**: يأخذ المركز في الخطاطة بعدا فضائيا باعتباره مقابلا للمحيط. لكن مركزيته يستمدها بسبب التلازم بين المقولات الحكائية من جهات عدة، فهو في آن واحد:

1. أ. بؤرة النص (الدعوى المركزية)، وانطلاقا منه تصطف الأفعال ويتميز بعضها عن بعض (خير - شر)، وكذلك بناء عليه، تختلف الفواعل عن بعضها (نحس - سعد).

1. ب. هذا المركز باعتباره بؤرة النص يشكل على صعيد الزمن «أوان» تحقق الدعوى النصية (بداية السيرة: ميلاد الفاعل المركزي). وهذا الأوان يتجسد في زمن القصة في السيرة بناء على العلاقة بين ما هو علوي وما هو سفلي، فيكون بذلك هو «التجلي» الزمني للدعوى السابقة في الزمن.

1. ج. وهو الى جانب ذلك، وبسببه أيضا فضاء السيرة، وفضاء المجلس الذي انطلاقا منه تجري مختلف المقولات الحكائية، وتتحدد رؤيات مختلف الشخصيات والراوي، والمروي لهم الى الفضاءات الأخرى المحيطة، والى مختلف المكونات الأخرى (الفواعل والأفعال والزمن) وهي تتقابل، وتتفاعل فيما بينها.

إن المركز لكل هذه الاعتبارات هو الذي ينظم كل البنيات، ويحدد كل الرؤيات.

إذا تجاوزنا المركز، إلى باقي المكونات، فإننا سنجد أن العلاقات التي توجد بينها تتحدد كما يبرزها، بيتيتو بوجه عام، من خلال ثلاثة أبعاد:

1. يضم البعد الأول محوري التضاد، ويبرز أولهما من خلال التضاد بين الخير والشر. ونعتبر ثانيهما داخلا في نطاق شبه التضاد (لا خير£ لاشر) من خلال علاقة السعد (لا شر)، والنحس (لا خير).

2. ويضم البعد الثاني خطاطتي التناقض بين الخير والنحس، والشر والسعد.

3. أما البعد الثالث فيتجلى من خلال مؤشري التضمن، اللذين يظهران من خلال علاقة الخير والسعد من جهة، والشر والنحس من جهة ثانية.

ولم نقف بصدد الخطاطتين والمؤشرين عند الإيجاب والسلب خشية إيحائهما إلى البعد القيمي الذي سنحاول تشخيصه، بالانتقال إلى مستوى آخر من رصد العلاقات، وذلك من

خلال الانطلاق من المحورين والمؤشرين، والنظر في ما يحدد العلاقات بينهما بناء على اقتراح بيتيتو(ص 232). وتبعا لذلك سنجد أن العلاقات بين المحورين هي علاقة تناقض، وبين المؤشرين علاقة تضاد، واستثمار المؤشرين يحولهما بحسب المحتوى إلى القيم التي يمكننا الإمساك بها، في نطاق المحورين الاستبدالي (الفضاء) والمركبي(الزمان)، كما يمكننا معاينة ذلك من خلال:

2. **الأفعال - الفواعل**: تتقابل الأفعال والفواعل، وتترابط فيما بينها من خلال التناقض، لكن هذا التناقض تتغير طبيعته بتغير الأفعال والفواعل. وأمكننا التمييز بين نوعين من التناقض:

2. أ. **التناقض التواتري**: والمقصود بذلك أن الأفعال بوجه عام في السيرة ليست إلا خيرا أو شرا. والفاعل حين يقوم بالفعل (أيا كانت مقاصده)، فهو إما أن يكون خيرا أو شرا. وهذا الفعل يتواتر على صعيد النص بكامله. فـ «الصاحب كل أفعاله تندرج ضمن الخير» **من وجهة نظر الراوي**. أما «الخصم» فهو شرير، وكل أفعاله شريرة من بداية النص الى نهايته. وينسحب هذا على كل أفعال أتباع هذا أو ذاك.

2. ب. **التناقض التناوبي**: ويبرز لنا من خلال الفواعل، في علاقتهم بالأفعال وهي تجري في الزمن. فالصاحب بوجه عام «مسعود»، والخصم «شقي». لكن نظام السعد والنحس، وهو يلحق الأفعال والفواعل، يقوم على التناوب:

سعد ⟵ نحس ⟵ سعد ⟵ نحس. . .

وما يكون سعدا لطرف، يكون نحسا لطرف آخر. وهذا التناوب يجعل الأفعال والفواعل في تبدل دائم: الانتقال من وضع الى آخر، حتى يحسم ذلك في النهاية لفائدة «المسعود».

إن التناقض التواتري يخلق إجمالا نوعا من الثبات على مستوى العلاقة بين الفواعل والأفعال. أما التناقض التناوبي فيسمها بالتحول. ويتحدد هذا التناقض بنوعيه على قاعدة العلاقة التضادية زمان - فضاء.

3. **الزمان - الفضاء**: إن العلاقة بين الزمان والفضاء تقوم على التضاد (علوي/ سفلي) و(مركز/ محيط). وعلى غرار الأفعال - الفواعل يمكننا التمييز بين نوعين منهما:

3. أ. **التضاد التضمني**: يقوم التضاد على مستوى الزمن (علوي/ سفلي) على تضاد العالمين: السماوي والأرضي. لكنه يتحدد من جهة واحدة، من العلوي نحو السفلي، لأن ما يجري في عالم التجربة (الأرضي) ليس سوى تحقق أو تجل لما جرى في العالم السماوي (العلوي). ولهذا جعلنا التقابل تضمنيا.

3. ب. **التضاد التفاعلي**: ويتجلى لنا في علاقة المركز بالمحيط. إن أفعال الفواعل بتناقضها التواتري والتناوبي، وهي تتحقق في الفضاء، أو بسببه، تجعل التضاد يقوم على التفاعل بين المركز والمحيط. وبناء عليه تتواتر الأفعال، وتتناوب لحظات السعد والنحس. ويحسم التضاد في نهاية النص لفائدة: الخير - السعد - المركز. وبهذا الحسم «يتجلى» العلوي في السفلي، متخذا الصورة التي سبق تحليلها: التسلسل الدائري.

يتبين لنا من مجمل العلاقات التي رصدنا من خلال المقولات الحكائية وما تستوعبه من مفاهيم أن مجموع التضادات والتناقضات تبرز لنا بجلاء أننا أمام نص واحد متكامل ومنسجم. هذا النص له مركز جذب وتوجيه يحدد مختلف بنياته ومكوناته، وعلى كافة المستويات. وإذا أردنا تجسيد مختلف تلك العلاقات من حيث اتصالها بالمقولات الحكائية على الصعيد الدلالي، وذلك عن طريق استثمار المؤشرين، وتحويلهما بحسب المحتوى باعتباره موئل القيم المتقاطبة في النص، والموجهة وفق مركز التوجيه الذي يحدد مختلف العلاقات، فإننا سنجد أنفسنا أمام:

1. **تناقض مركزي**: هذا التناقض المركزي يحكم كل التضادات والتناقضات والتقابلات في نص السيرة الشعبية، ويوجه كل أفعال الفواعل، ويحدد مختلف مقاصدها، سواء كانت مصوبة تجاه شخصية أو فضاء أو أي موضوع، وأيا كانت طبيعة الفعل الموظفة من أجل تحقيقه.

يبرز لنا هذا التناقض المركزي من خلال:

التبعية (نص) السيادة

تتعدد أشكال وصور هذا التناقض. وبتجلي مختلف الصور والأشكال في نص السيرة يبرز لنا بجلاء طابع «التفاعل» الذي يحكم مختلف المقولات والبنيات الحكائية.

إن هذا التناقض المركزي، وهو يتحقق من خلال التفاعل بين مختلف العوالم الحكائية يتم تحويله، ونقله من وضع الى آخر: وتقدم لنا السيرة الشعبية احتمالين متناقضين:

1 - تحويل التبعية الى سيادة: (وضع المنحط).

2 - الحفاظ على السيادة: (وضع المتفوق).

ويستدعي هذان الاحتمالان دائما، ومن لدن أي طرف، ممارسة الصراع، لتغيير وضع أو الحفاظ عليه. ويستلزم هذا توفر:

2. **تضاد تكاملي**: إذا كان التناقض المركزي يضعنا أمام «المقاصد» الكبرى والأساسية التي تحكم مختلف أفعال الفواعل في علاقتهم بالزمان والفضاء، فإن التضاد التكاملي، لأنه يقوم على الوحدة والاختلاف، يجعلنا أمام «الأفعال» المطابقة لتحقيق تلك المقاصد.

والمراد بذلك، وسائط أو أدوات (موجهات) تحقيق الفعل. وفي هذا النطاق نجد أنفسنا أمام تضاد يقوم على التكامل بين هذين الطرفين: **القوة والمعرفة**. فلا قوة بدون معرفة، ولا معرفة بدون قوة. تتجسد القوة، كما تقدمها لنا السيرة الشعبية من خلال «**الفروسية**». لذلك نجد «الصاحب» في السيرة هو «الفارس» الذي لا يقهر: (بطل الزمان). والمعرفة تقدم إلينا بجلاء من خلال «العيار» الذي «**يعرف**» كل شيء.

إن تكامل الفارس والعيار (القوي/العالم) هو الذي يؤدي الى حسم السيرة لفائدة البرنامج الحكائي المركزي. وعدم تحقق «مقاصد» الخصم، والبرنامج الحكائي المضاد نفسره بكون «الخصم» (العالم)، لم يجد في عصره «الفارس» الذي يحقق برنامجه. لذلك نجد «العالم» (الخصم) دائم البحث عن «الفارس» الذي يمكنه أن يضع حدا للفارس في البرنامج الحكائي الآخر.

ويبدو لنا التضاد التكاملي بين الفارس والعيار في السيرة الشعبية بجلاء عندما تسوء العلاقة بين الفارس (حمزة - عبد الوهاب مثلا...) والعيار (عمر - البطال...)، حيث يتضح لنا الفشل الذريع الذي كان يمنى به الفارس، ويتحسر على تفريطه في العيار. والعكس صحيح أيضا.

إن التضاد التكاملي بين المعرفة والقوة هو الذي يمكن أن يحسم التناقض المركزي بين التبعية والسيادة، ويحوله لفائدة العالم الذي يتوفر فيه ذلك التقابل. وفي السيرة الشعبية تجسيد لهذا التضاد الذي يذهب الى حد تعديل الكفة دائما لفائدة «مجتمع» السيرة المركزي. وحين تنتصر له السيرة الشعبية، فهي تحاول من خلال عمليتها الإبداعية (الرؤية الحكائية) تمثيل غياب، أو افتقاد هذا التضاد التكاملي وهي «تروي» في زمن ما «وقع في زمن سابق». وهي بذلك تقدم لنا رؤية متكاملة ومتعددة الجوانب تمس التاريخ العربي، والمجتمع العربي في صيرورته وتحولاته. وأخيرا تجسد لنا بذلك مجمل تمثلاتها الذهنية والوجودية، بواسطة الحكي، عن عالم قيد التحول والتغير.

2.5. السيرة الشعبية نص ثقافي

0.2.5. نحدد النص الثقافي هنا بالمعنى الذي يعطيه إياه يوري لوتمان من جهة اتصاله بالعالم الدلالي الخاص بجماعة اجتماعية - سيميوطيقية محددة[4]. ونحمله الأبعاد الخاصة بمختلف التراكمات، والمركبات الثقافية والاجتماعية التي أنتجها الإنسان العربي في صيرورته. ورغم كون السيرة الشعبية لم يعترف بها، فإن ذلك لا يلغي انتماءها الى الإنتاج الكلامي والثقافي العربي. بل، على العكس نجد عدم الاعتراف هذا دالا على وضع

اجتماعي - ثقافي يقوم على الاختلاف، وعلى التمايز. وكلاهما يجسد طابع الأخلاقيات والإيديولوجيات والممارسات المختلفة السائدة، والتي تحدد في الحصيلة النهائية النظام الثقافي العام في كليته، وفي تعالق مختلف مكوناته.

5.2.1. من النص الى الجنس:

نستحضر هنا مجددا ما سبق أن بحثنا فيه بصدد علاقات النص والجنس. إننا بعد أن انتهينا الى تأكيد كون السيرة الشعبية نصا يتجلى من خلال حكائيته الخاصة بمقولاتها ومكوناتها، نحاول الآن الانطلاق من هذه الحكائية لنعاين مدى قدرتها على التفاعل مع نصوص أخرى وكيفية تحقق ذلك من خلال نص السيرة. وعلينا بدءا أن نبحث عن ذلك من داخل النص ذاته. ويستدعي هذا الانتقال من النص الى الجنس:

إن السيرة الشعبية ، من حيث جنسها، نص حكائي. هذا النص الحكائي نجده يتفاعل مع العديد من النصوص، أي مع العديد من أجناس الكلام العربي وأنواعه وأنماطه.

5.2.1.1. الجنس: تحضر في نص السيرة كل الأجناس. ويفاجئنا الحضور الكبير للشعر بمختلف أنواعه. فالعديد من الشخصيات ينشدون الشعر، ويقولونه ارتجالا. ويكفي أن نقول إن كل أشعال عنترة متضمنة في سيرته المعروف منها و«المجهول»، وكذلك كل معلقات الشعراء الجاهليين، ليظهر لنا هذا الحضور الكبير لهذا الجنس. وعلى سبيل تأكيد ذلك نجد باسم عبد الحميد حمودي يستخرج ديوانا للسيرة الهلالية، وآخر لسيرة الزير سالم[5]. اختلف الدارسون بصدد هذا الحضور. ولا يهمنا أن نناقشهم الآن في ذلك. وإذا كانت بعض الأشعار معروفة ومتداولة، ويستثمرها الراوي في العديد من المواقع (الفضاءات الوردية - وصف الحروب - وصف المرأة. . .) فإن العديد منها كذلك مجهول. فالفارس لا يمكنه إلا أن يقول شعرا أثناء المبارزة، وكذلك العيار عندما ينتحل صفة الشاعر، أو ما شاكل ذلك.

5.2.1.2. الحديث: كما يحضر الشعر، يحضر الحديث باعتباره جنسا، ومن خلال العديد من أنواعه. فالأقوال المأثورة، والحكم، والخطب، والرسائل، والأحاديث النبوية، والأمثال وسواها تزخر بها كل السير، وبحسب مختلف الأنماط.

5.2.1.3. الخبر: من الطبيعي أن تتضمن السيرة الأخبار والحكايات والقصص باعتبارها الأنواع الأصلية. إذ نص السيرة ليس سوى تراكم لمختلف الأنواع السردية أو الخبرية الأصلية، ولمختلف ما يمكن أن يتولد منها.

ويمكننا أن نجد الى جانب هذه الأجناس (الصافية) أجناسا مختلطة. فالعديد من الأخبار أو الحكايات تقدم إلينا شعرا، وكذلك بعض أنواع الحديث تتداخل مع أنواع الخبر

وتصاغ شعرا: الأحلام – الدعاءات – الألغاز – الرسائل. . .

4.1.2.5. الأنماط: نجد الى جانب مختلف الأجناس والأنواع، الأنماط المختلفة. ويقدمها لنا الراوي بشكل متوازن، وعلى طول النص فهو على صعيد التجربة، ينتقل بنا من الواقعي الى التخييلي ، الى العجائبي، الى الدرجة التي يصعب معها التمييز بين هذا وذاك. ونجد بصدد الجد والهزل تكافؤا في توظيف المواقف. ويبرز لنا ذلك من خلال الشخصيات. فالفاعل المركزي بقدر ما يمثل من جد نجد قرينه الفاعل الموازي يمثل الجانب الهزلي، فألاعيبه وحيله وأقواله جميعا تنم عن جانب هزلي مثير. ولهذا كان جميع المتلقين (المروي لهم) يتواصلون كثيرا مع العيار. ونجد الشيء نفسه بصدد علاقة الراوي بالمروي له. فهو يقدم له المعارف المختلفة، ويدفعه الى التدبر (الأولياء – العجائب)، أو التفكه. ونجد أحيانا كثيرة مشاهد حسية (جنسية) لكن الراوي يعطيها بعدا هزليا للإثارة والإضحاك.

إننا بمعنى آخر نجد في نص السيرة حضورا مهما للعديد من الأجناس والأنواع والأنماط. ولعل في قراءة خاصة للسيرة الشعبية من جهة التفاعل النصي أو الأنماط ما يؤكد ذلك.

2.2.5. المعارف والعلوم: إن الراوي الشعبي كما يضمن السيرة الأجناس الكلامية المختلفة، وبلغات ورطانات متعددة يستثمر مختلف المعارف والعلوم المعروفة في عصره. ولا يمكننا عندما نعاين الخلفية النصية والثقافية للراوي الشعبي إلا أن نكبر هذا الاطلاع الواسع، والخيال الجامح. وتبرز لنا تلك الخلفية بجلاء من خلال توظيفه لـ: التاريخ – الجغرافيا – علم النجوم والكواكب – التنجيم – السحر – الرمل – الطب – الجراحة – الأخرويات – مختلف الصنائع والحرف – علوم القرآن والحديث وشتى أنواع المعارف. صحيح اننا نجده يوظف معارفه بطرائق لا تخلو أحيانا من مغالطات مناقضة للواقع (المغالطات التاريخية – الجغرافية. . .)، لكن عندما ندرك جيدا الدور «التخييلي» أو الوظيفة «الحكائية» التي يضطلع بها تصبح هذه المغالطات غير ذات معنى.

تجعلنا هذه الخلفية النصية والثقافية الغنية والمتنوعة التي يوظفها الراوي الشعبي أمام اعتبار السيرة الشعبية «**ملتقى**» للنصوص العربية في مختلف مستوياتها (عالمة – شعبية)، وفي مختلف جوانبها (دينية – دنيوية)، وفي مختلف الأجناس والأنواع والأنماط. يمكن اعتبار بعض الأنواع السردية (المقامة مثلا) نصا ثقافيا[6]، لكن ما تحقق على مستوى السيرة الشعبية من هذه الناحية، لا أخال نصا «تخييليا» عربيا حققه، ولا أبالغ إذا ما قارناها بنظائرها من النصوص الغربية، وأطلقنا الحكم نفسه. ذلك لأن طبيعة السيرة الشعبية المتجسدة بشكل مثير ومتميز في طول نصوصها وكثافتها يمنحانها فعلا هذه الإمكانية.

لقد استغلت السيرة الشعبية العديد من النصوص التي عمل الراوي على تجميعها من مصادر متعددة فجاءت «**ملتقى**» للنصوص المختلفة. هذا «**الملتقى**» **النصي** يتيح إمكانات مهمة لمعالجة السيرة من حيث علاقاتها المختلفة مع العديد من النصوص المتفرقة في مصادر متعددة. ولو أردنا مقارنتها بنص عربي، فلن يكون غير ألف ليلة وليلة. وإجراء مقارنة بين الليالي والسير، يكشف لنا بالملموس عن المماثلات والمشابهات التي تصل بينهما. غير أن الفرق الأساسي يكمن في كون السيرة ليست خزانة للحكايات كما نجد في الليالي، ولكنها عملت على «نظم» مختلف المواد أيا كانت طبيعتها ومصادرها، وصاغتها لنا وفق «نسق» محدد يلحم مختلف المكونات ويضبطها بضوابط محددة وآليات خاصة هي التي حاولنا تجسيدها من خلال «حكائيتها» المتميزة. هذه الحكائية بقدر ما تتجسد من خلال كل سيرة على حدة، تتجسد باتساق وانسجام ووحدة من خلال ترابط السير وتعالقها لتشكيل «نص» ثقافي واحد. هذا النص الثقافي، يتجاوز حدود الجنس ليعانق النصية التي تؤكد كون السيرة الشعبية «ملتقى نصيا»، يستوعب العديد من النصوص، ويعارض العديد منها، ويستعير آليات بعضها، ويؤسس ذاته داخل النص العربي، ويستقل عنه ليغدو على هامشه.

تدفعنا كل هذه الخصائص والمميزات الى النظر الى السيرة الشعبية باعتبارها «موسوعة حكائية». ونحمل من خلال هذا الوصف «البعد النصي الثقافي» كامل أبعاده ودلالاته. فالسيرة الشعبية «موسوعة» باعتبارها «ملتقى» لمختلف النصوص (لفظية - غير لفظية)، وهي «حكائية» لأن مختلف ما تجمعه من «نصوص» يتأطر وفق بعد حكائي ناظم. وهي بذلك تلتقي مع مختلف «الموسوعات» العربية، وفي الوقت نفسه تفترق عنها.

5 . 3 . السيرة الشعبية والسياق النصي:

5 . 3 . 0. يتشكل أي نوع جديد كيفما كان في سياق معين يوفر له شروط التكون والنمو. كما أن أي نوع يختفي ويزول عندما تنعدم الملابسات التي تحدد بقاءه واستمراره[7]. ذهبنا تبعا لهذا التصور، الى أن السيرة الشعبية لا يمكن أن تتبلور قواعدها ومميزاتها الجنسية والنوعية على مدى قرون طويلة. وكنا في هذا المذهب على خلاف مع كل الذين حاولوا تحديد زمن معين مخالف لما عنيناه: لا يعقل أن نربط زمن المادة الحكائية بزمن تشكل النوع. هذا المذهب يجعلنا نرى كل سيرة ظهرت في حقبة معينة تغطي أحداث الحقبة نفسها. وكما يبدو لنا فهذا المنحى لا ينطلق من أي تصور للأنواع.

5 . 3 . 1 . من التدوين الى التخزين :

إن اعتبارنا السيرة الشعبية نصا واحدا بناء على اشتغالنا ببنيات السيرة الداخلية. وانتهينا

الى أن سيرة «الظاهر بيبرس»، من حيث الترتيب، هي آخر سيرة. وتبعا لذلك، وللاعتبارات البنيوية نفسها، نؤكد أن تبلور السيرة الشعبية كنص حكائي لم يتجسد إلا بعد وفاة الظاهر بيبرس، وبعد مجمل التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي عرفها المجتمع العربي إبان فترة المماليك في مصر والشام، وخروج العرب من الأندلس واضمحلال أنظمة الحكم في الغرب الإسلامي.

لا مشاحة في أن حكي الأمجاد، واتخاذ بعض الشخصيات أو الرموز التاريخية موضوعا للحكي لا زمن له. وعندما ندرك أو نتفق على أن السيرة الشعبية كانت في الأصل تروى شفاها، فإن التداول الشفاهي مفتوح أبدا على الزيادات والإضافات والتحويرات، وقابل لأن يمارس في حقب شتى. لكن تبلور السيرة كنوع حكائي كما انتهى إلينا لا يمكن أن يتجسد إلا في حقبة معينة، وفي سياق نصي خاص

إن مجمل التحولات التي عرفها المشرق عقب الحروب الصليبية، والصراع الدائم مع الروم، وضعف السلطة المركزية التي استمرت بعد سقوط بغداد، وما رافق هذه التحولات على كافة الأصعدة[8] جعل المجتمع العربي يعيش لحظة «تدهور» تام. هذا التدهور التام لم يمس الوجدان العربي الذي ظل يتوق الى التحرر والتصدي. ويبدو لنا ذلك بجلاء على صعيد الإنتاج الثقافي والنصي. فإذا كانت هذه الحقبة الممتدة من سقوط بغداد وحتى القرن التاسع عشر تعرف عادة بـ «عصور الانحطاط»، فإننا مع ذلك نجد أن بدايات هذه الحقبة (وخاصة في القرنين السابع والثامن الهجريين) كانت مهمة ولها خصوصيتها على مستوى النص الثقافي العربي. إنها تتميز بما أسميه «**فترة التخزين النصي**».

أضع **التخزين النصي** مقابل ما يعرف **بعصر التدوين**. وإذا كان هذا الأخير قد ارتبط بتشكل الدولة العربية - الإسلامية، واتساع رقعتها، فإن **التخزين** اتصل **بتدهور** الدولة والمجتمع، **والانكماش على الذات، وتشكل الدويلات**.

تميز عصر التدوين بوجه عام بـ «**انتقاء**» ما بقي مستمرا من الماضي ليشكل قاعدة لبناء المجتمع الجديد. أما في عصر «التخزين» فتم «**جمع**» ما نجا من التلف أو الضياع (إحراق المكتبات في الشرق والغرب) أمام التحرشات المستمرة. وكان من نتاج هذه الحقبة ظهور «الموسوعات» أو ما أسميه «النص الجامع» الذي جاء استجابة لـ «صون» الذاكرة النصية والثقافية المهددة بـ «النسيان». ولعل محنة العرب المورسيكيين مثال دال على ذلك[9]. كما أن توظيفات «الحواشي» و«الشروح» لم تأت إلا، من بعض النواحي، لتصب في مجرى دشن مع الموسوعات والمصنفات الجامعة.

نستعرض هنا للتمثيل فقط بعض هذه الأعمال لنبين التقاءها مع البعد الموسوعي الذي تتسم به السيرة الشعبية في هذا السياق الثقافي والنصي:

1 - **الموسوعات**: يبرز الطابع الموسوعي بجلاء من خلال العديد من المصنفات، وفي مختلف المجالات:

- لسان العرب: (ابن منظور - 711 هـ).
- نهاية الأرب: (النويري - 733 هـ).
- حيان الحيوان الكبرى: (الدميري - 808 هـ).
- القاموس المحيط: (الفيروزابادي - 816 هـ).
- التعريفات: (الجرجاني - 816 هـ)...
- صبح الأعشى: (القلقشندي - 821 هـ).

2 - **المصنفات الجامعة**:

أ. يمكن أن نذكر في مجال التأليف التاريخي بعض هذه الأسماء: الذهبي (748 هـ) - الصفدي (764 هـ) - ابن كثير (774 هـ) - ابن الفرات (807 هـ)- ابن خلدون (808 هـ) - ابن دقماق (809 هـ) - المقريزي (845 هـ) - ابن تغري بردى (874 هـ) - السخاوي (902 هـ) - السيوطي (911هـ) - ابن إياس (930 هـ) .

ب. ونلاحظ في مجال التأليف الجغرافي وكتب العجائب العديد من الأسماء من بينها: أبو الفداء (732 هـ) - أحمد بن فضل الله العمري (749 هـ) - ابن الوردي (749 هـ) - ابن بطوطة (779 هـ) .

ج. ونجد الشيء نفسه من خلال هؤلاء الأعلام الذين ظهروا في هذه الحقبة، وتركوا العديد من الأعمال التي كان لها تأثير قوي في الثقافة العربية وفي مختلف الاختصاصات. ويكفي ذكر اسم العلم ليتأتى لنا ما يحمله من إيحاءات ودلالات: عبد الله بن مالك [النحوي] (672 هـ) - البهائي (715 هـ) - جمال الدين الوطواط (718 هـ)- - ابن آجروم (723هـ) - ابن تيمية (728 هـ)- ابن القيم الجوزية (751 هـ)- ابن أبي حجلة التلمساني (751هـ) - ابن هشام (761 هـ) - لسان الدين بن الخطيب (776هـ) - ابن عاصم الأندلسي (829هـ)- الأبشيهي (850 هـ) - ابن عربشاه (854 هـ) - العاملي (1031 هـ) - حاجي خليفة (1066 هـ) - الكفيف الزرهوني...

إن العديد من المصنفات الجامعة، وفي مختلف المعارف ظهرت في هذه الحقبة، ويبدو لنا أن الاستراتيجية الأساسية التي تحكمت في التصنيفات المختلفة هي «جمع» ما تفرق في عدة كتب في كتاب واحد، وذلك لتحقيق مقاصد متعددة. وفي هذه الحقبة كذلك اتخذت فنون جديدة موقعها في الإنتاج الثقافي مثل: خيال الظل، والفنون الشعرية المختلفة التي صارت تؤلف باللهجات العامية (الملعبات - الأزجال...).

ما يجمع بين «الموسوعات» و«المصنفات الجامعة» هو سعيها الدائم الى «تخزين» المادة الثقافية والمعرفية. وتفنن المصنفون في ابتداع طرائق متعددة لإنجاز هذه العملية. ورغم أن هؤلاء المصنفين عاصروا كتابا وشعراء لهم قيمة خاصة، فإن الحظ الأوفر من المواد المجموعة كان ينتمي الى عصور موغلة في القدم، وسابقة عن العصر.

2.3.5. الموسوعات والموسوعة الحكائية

هذه الحقبة التي نشط فيها التأليف الموسوعي في مختلف المجالات والاختصاصات هي التي تشكلت فيها السيرة الشعبية لتحقيق الغايات نفسها التي جاءت من أجلها عمليات الجمع هاته. والسيرة الشعبية وهي تتفاعل مع التصنيف الموسوعي، تستثمر العديد من إنجازاته لكنها تقدمها بطريقتها الخاصة. إنها تستوعبها وتتضمنها في إطار عوالمها، معطية إياها دلالة خاصة، تتساوق مع المجرى الحكائي بخصوصياته وملامحه المتميزة. وهي الى جانب ذلك تتخذ السيرة النبوية نموذجا يحتذى، فتنتقي من الشخصيات ما يلائم ضروراتها الحكائية، ويستجيب لطاقاتها التخيلية اللامحدودة. ويتحقق لها بذلك طابعها الخاص والمتميز، والذي نجده كامنا في كونها «تتفاعل» مع النص الثقافي العربي - الإسلامي بوجه عام، ولكن بطريقتها الخاصة، التي تستمدها من نسغ جوانب ثقافية أخرى هامشية هي الثقافة الشعبية، فتوظف العديد من ملامحها ومركباتها الفكرية والرمزية والتخييلية. لذلك فإننا نجد في السيرة الشعبية حضورا أساسيا لما هو ثقافي ولما هو طبيعي، وما ينتمي الى «الثقافة» العالمة، وما يتصل بالثقافة الشعبية. تبرز لنا مختلف هذه المقومات من خلال العوالم الحكائية التي شيدها نص السيرة الشعبية وهو يتفاعل على نحو خاص مع المجتمع والنص العربيين. ويتجلى لنا ذلك بصورة أوضح من خلال اللغة: إنها بقدر ما تنشد الى «بلاغة» الفصحى، تتعلق بعفوية العامية، الشيء الذي يعطي للغة في السيرة طابعها الخاص والمتميز. ويستدعي هذا الجانب المتصل باللغة أو الأساليب التعبيرية تحليلا خاصا. ويمكن لدراسات أخرى أن تتناول جوانب عديدة لم نقف عندها بالقدر الكافي. ولعل في معالجة السيرة الشعبية من جهة الخطاب والنص، ما يعمق البعد الحكائي الذي ركزنا عليه اهتمامنا، ويعطي لمختلف البنيات والوظائف كامل تجلياتها وأبعادها للتضافر والترابط الحاصل بين مختلف مركباتها ومستوياتها... وأتمنى أن تتاح لي فرصة مواصلة البحث في هذه الجوانب، استكمالا للأسئلة النظرية التي تفرض نفسها علي، وتعميقا لنصية السيرة الشعبية وتفاعلاتها المختلفة مع النص العربي، ومع الكلام العربي، والثقافة العربية بوجه عام...

هوامش التركيب:

1. هناك رسومات شعبية عديدة تمثل بعض أبطال السيرة الشعبية (عنترة- الزير- أبو زيد..).
ويذكر محمد صدقي الجباخنجي أن المصورين عبد الصمد الشيرازي وميرسيد علي يعتبران المؤسسين الحقيقيين لمدرسة التصوير المغولي في الهند. ومن أعمالهما قصة «مغامرات الأمير حمزة» الخيالية المصورة على 1400قطعة كبيرة من القماش...» (خلال سنة 963 هـ). انظر:
- محمد صدقي الجباخنجي، الفن والقومية العربية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1963، ص 112.
2. انظر المربع السيميائي عند غريماس وكورتيس، 1976 ص 29.
3. Jean Petito-Corcorda, Morphogenèse du sens, T.: Puf, 1985, P.271.
4. I.Lotman, 1973, OP.cit. P.311.
5. باسم عبد الحميد حمودي، الديوان الشعري لملحمة الزير سالم. مجلة التراث الشعبي، العدد، 2، ربيع 1986، ص 106.
6. ع. الفتاح كيليطو، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، 1993. ص 8.
7. T. Todorov, 1978, P.81.
8. M. Arcoun, La pensée arabe, Presses Universitaires de France, 1975, P.79.
9. صلاح فضل، ملحمة المغازي الموريسكية، دراسة في الأدب الشعبي المقارن، دار المعارف، ط. I، 1989.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

أ ـ النصوص:

- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة.
- قصة الأمير حمزة البهلوان مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني القاهرة، (د. ت).
- سيرة الأميرة ذات الهمة، وولدها الوهاب، المكتبة الشعبية، بيروت، 1980.
- سيرة بني هلال الكبرى، ملتزم الطبع والنشر، عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، ط. I، 1948 .
- تغريبة بني هلال، المكتبة الشعبية، بيروت، (د. ت).
- تغريبة بني هلال، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، (د. ت).
- سيرة الزير سالم، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- سيرة الظاهر بيبرس، ملتزم الطبع والنشر، عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، (د. ت).
- سيرة علي الزئبق، دار عمر أبو النصر وشركاه، بيروت، 1971.
- سيرة عنتر بن شداد، المكتبة العلمية الحديثة بيروت، (د. ت).
- سيرة فيروز شاه بن الملك ضاراب، ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة.
- سيرة الملك، سيف التيجان، مطبعة النجاح، تونس، ط. I، 1344 هـ.

ب ـ المصادر :

- ابن أبي الدنيا القرشي(أبو بكر)، مجابو الدعاء، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

- ابن سيرين، تفسير الأحلام الكبير، دار الكتب العلمية، 1988.
- ابن كثير الدمشقي، النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ت).
- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د. ت).
- ابن الموقت (محمد بن محمد)، الرحلة المراكشية، ومرآة المساوئ الوقتية، دار الرشاد الحديثة، (د. ت).
- ابن النديم(محمد بن إسحاق)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
- ابن الوردي (سراج الدين)، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، المكتبة الشعبية، بيروت،(د. ت).
- إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الرسائل، بيروت، دار صادر، (د. ت).
- بطاش كبرى زاده (أحمد) مفتاح السعادة، ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، ط. I، 1985.
- البوني(أحمد بن علي)، شمس المعارف الكبرى ولطائف المعارف، المكتبة الشعبية، بيروت، 1985.
- التلمساني (ابن أبي حجلة)، ديوان الصبابة، تحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1978.
- التهانوي (محمد بن علي)، كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت.
- التيفاشي (أبو العباس)، سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- الثعالبي (أبو منصور)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1985.
- الثعلبي (ابن إسحاق أحمد بن محمد)، قصص الأنبياء المسمى بالعرائس، المكتبة الشعبية، بيروت، (د.ت).
- الجاحظ (أبو عثمان)، كتاب البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف ط.4.
- الجاحظ (أبو عثمان)، رسالة الحنين إلى الأوطان، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد أ. مهنا، دار الحداثة، بيروت، 1988.
- الجرجاني(علي بن علي)، كتاب التعريفات، تحقيق غوستافوس فلوجيل، مكتبة لبنان، 1985.

- الجوبري(عبد الرحيم بن عمر)، المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار، تحقيق محمد التونجي، دار الكتاب العربي، دمشق، 1993.
- الخرائطي (أبو بكر بن جعفر)، هواتف الجنان، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، 1989.
- الخفاجي (عبد الله بن سنان)، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.
- الدميري(كمال الدين)، حياة الحيوان الكبرى، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
- السموأل بن يحيى المغربي، إفحام اليهود، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، 1990.
- شاذان بن جبرائيل، كتاب الفضائل، دار الكاتب للجميع، بيروت، (د. ت).
- الشبلي (بدر الدين عمر)، آكام المرجان في أحكام الجان، تحقيق قاسم الشماعي، دار القلم، بيروت، 1988.
- عبده (محمد)، كتب المغازي وأحاديث القصاص، مجلة ثمرات الفنون ع.587، جزيران 1886.
- العسقلاني(ابن حجر)، الزهر النضر في نبأ الخضر، تحقيق سمير حسين حلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- العسكري (أبو هلال)، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1981.
- الغزالي(محمد بن محمد)، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، 1992.
- القزويني(زكريا بن محمود)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، (د. ت).
- الكفيف (الزرهوني)، ملعبة الكفيف الزرهوني، تحقيق محمد بن شريفة، المطبعة الملكية، 1987.
- الكنشاوي(محمد الغلاني)، الدر المنظوم، وخلاصة السر المكتوم، المكتبة الثقافية، بيروت، 1992.
- محي الدين بن عبد الظاهر، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق ونشر، عبد العزيز الخويطر، الرياض، 1976.
- المسعودي(أبو الحسن علي)، أخبار الزمان ومن أباده الحدثان، دار الأندلس، بيروت، 1983.

جـ ـ الكتب بالعربية

- إبراهيم (عبد الله)، السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1992.
- إبراهيم (نبيلة) سيرة الأميرة ذات الهمة، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، (د. ت).
- الأدلبي (ألفة)، نظرة في أدبنا الشعبي، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق 1974.
- باشلار(غاستون)، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 2، 1984.
- بحراوي(حسن)، بنية الشكل الروائي، الفضاء، الزمن، الشخصيات، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990.
- برنارد (لويس)، الحشاشون: فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، تعريب، محمد العزب موسى، دار آزال للطباعة، بيروت، ط. II، 1986.
- بنكراد (سعيد)، شخصيات النص السردي: البناء الثقافي، منشورات جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب، مكناس، 1994.
- بوتور(م) بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، 1971.
- بونيت(عز الدين)، الشخصية في المسرح المغربي: بنيات وتجليات، منشورات جامعة بن زهر، كلية الآداب، أكادير، 1992.
- الجباخنجي(محمد صدقي)، الفن والقومية العربية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1963.
- خورشيد(فاروق خورشيد)، أضواء على السيرة الشعبية، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1964.
- طه النجم (وديعة)، القصص والقصاص في الأدب الإسلامي، مطبعة حكومة الكويت (د.ت).
- عبد الحكيم (شوقي)، السير والملاحم الشعبية العربية، دار الحداثة بيروت، 1984.
- عبد الفتاح عاشور(سعيد)، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، دار النهضة العربية، بيروت، 1972.
- عبد المولى(محمد أحمد)، العيارون والشطار البغاددة في التاريخ العباسي، مؤسسة شباب الجامعة للنشر، والتوزيع، ط. II، 1990.

- العظمة (عزيز)، العرب والبرابرة : المسلمون والحضارات الأخرى، رياض الريس للكتب والنشر، لندن - قبرص، 1991.

- فضل(صلاح)، ملحمة المغازي الموريسكية: دراسة في الأدب الشعبي المقارن، دار المعارف، ط. I، 1989.

- كيليطو(ع. الفتاح)، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة، عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال 1993.

- لحمداني(حميد)، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.

- لوطورنو(روجي)، فاس قبل الحماية، تر. محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغربي الإسلامي، بيروت 1992.

- مفتاح (محمد)، دينامية النص، تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987.

- منقوش (ثريا) سيف بن ذي يزن بين الحقيقة والأسطورة والأمل. (د. ت).

- النجار (محمد رجب)، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1981.

- النصير(ياسين)، إشكالية المكان في النص الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.

- يقطين (سعيد)، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط. I، 1989.

- يقطين (سعيد)، انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط. I ، 1989.

- يقطين (سعيد)،الرواية والتراث السردي، ، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط. I،1992.

- يقطين (سعيد)، ذخيرة العجائب العربية، سيف بن ذي يزن، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.

- يقطين (سعيد)،الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1996.

- يونس (عبد الحميد)، الحكاية الشعبية، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1986.

د ـ المقالات بالعربية

- أبو زيد (نصر)، «السيرة النبوية سيرة شعبية»، مجلة الفنون الشعبية، ع. 32-33، 1991.
- حمودي(باسم عبد الحميد)، «الديوان الشعري لملحمة الزير سالم». مجلة التراث الشعبي، ع. II، ربيع 1986.
- فيلشتينسكي، «ملحمة سيف بن ذي يزن البطولية»، ضمن بحوث سوفياتية في الأدب العربي، دار التقدم، موسكو، 1978.
- النجار (محمد رجب)، «قراءة في سيرة حمزة العرب، أو ملحمة الصراع بين العرب والفرس في التراث الشعبي العربي»، مجلة التراث الشعبي، ع5-6. س. 14، 1983.
- النجار (محمد رجب)، «سيرة فيروز شاه، أو الرواية الشعبية العربية للشاهنامة الفارسية، مجلة عالم الفكر، م. 16،ع. I، يونيو 1985.
- يقطين (سعيد)، «خطاب الرحلة العربي ومكوناته البنيوية»، مجلة علامات (جدة)، ج. 9، م. 3 شتنبر 1993.

هـ ـ الكتب بالأجنبية

- Arcoun (M), La pensée arabe, Presses Universitaires de France, 1975.
- Bakhtine (M), Esthétique et théorie du roman, Gallimard, 1978.
- Bal (M.), Narratologie, Klincksick, 1977.
- Bal (M.), Narratolgy, Introduction on the theory of narrative, University of Tronto Press, 1985.
- Barthes (R), Introduction à l'analyse structure des récits, in Communications, N8, 1996.
- Benveniste(E), Problèmes de linguistique générale, T.I, Gallimard, 1966.
- Benveniste(E), Problèmes de linguistique générale, T.II, Gallimard, 1984.
- Bremond (C.), Logique du récit, Seuil, 1973.
- Canard (M), Miscellanea Oreintalia, Variorum reprints, London, 1973.
- Carra de Vaux, L'abrégé des merveilles, (Traduction) Sindbad, 1984.
- Charoudeau (P), Language et discours: Eléments de sémiolinguistique, Hachette, 1983.
- Chraïbi (A). Analyse d'un manuscrit inédit des mille et une nuit: entre le folklore international et la tradition narrative arabe, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1993.
- Coquet (J-C), L'école de Paris, Hachette, 1982.

- Courtès(J), Analyse sémiotique des discours, Hachette, 1990.
- Dijk (T.V.), Some aspects Of text grammers, La Haye, Mouton, 1972.
- Durand (G), Le décor mythique de la chartreuse de parme, José Corti, 1983.
- Eco (U), Lector in Fabula, Grasset, 1985.
- Farcy (G-D), Lexique de la critique, PUF, 1991.
- Fauconnier (G.), Espaces mentaux: aspects de la construction du sens dans les langues naturelles, Minuit, 1984.
- Genette (G), Discours du récit, in: Figures III, Seuil, 1972.
- Genette (G), Nouveau discours du récit, Seuil, 1983.
- Greimas (A.J.), Sémantique Structurale, Larousse, 1966.
- Greimas (A.J.) Du sens: Essais Sémiotiques, Seuil, 1970.
- Greimas (A.J.) Du sens II : Essais Sémiotiques, Seuil, 1983.
- Greimas(A.J.) et Courtés (J), Sémiotique, Dictionnaires raisonné de la théorie du language, Hachette, 1979.
- Grimal (P.), La mythologie grecque, Presses Universitaires de France, 1968.
- Groupe d'Entrevernes, Analyse Sémiotique des textes, Presses Universitaires de Lyons, 1984.
- Gusdorf (G.), Mythe et métaphysique, Flammarion, 1984.
- Hamon (PH.), Le personnel dans le roman, Librairie Droz, Genève, 1983.
- Hénault(A.), Les enjeux de la Sémiotique, PUF, 1979.
- Hénault(A.), Narratologie, Sémiotique générale, PUF, 1983.
- Kappler (C), Monstres, démons et merveilles à la fin du moyen âge, Payot, 1980.
- Lory (P), Alchimie et mystique en terre d'islam, édi.Verdier 1989.
- Lotman (I), La structure du texte artistique, Gallimard, 1973.
- Lyons (J), Linguistique générale, Larousse, 1970.
- Lyons (J), Sémantique générale, Larousse, 1980.
- Mitterand (H.), Le discours du roman, PUF, 1980.
-Mitterand (H), le regard et le signe: Poétique du roman réaliste et naturaliste, Puf, 1987.
- Petito - Cocorda (J.) Morphogenèse du sens, T.I,PUF, 1985.
- Pouillon (J.), Temps et roman, Gallimard, 1946.
- Poulet(G.), L'espace proustien, Gallimard, 1982.
- Propp(V.), Morphologie du conte, Seuil, 1970.
- Ricardou(J.), Problèmes du nouveau roman, Seuil, 1967.
- Ricoeur(P.), Temps et récit, T.I, Seuil, 1983.
- Ricoeur(P.), Temps et récit, T.I, Seuil, 1984.

- Rimmon- Kenan(S), Narrative fiction, Contemporary poetics, Methuen, London, 1983.
- Rocher (G.), Introduction à la sociologie générale, Seuil, 1968.
- Thinès(G.), Lempereur(A.), Dictionnaire général des Sciences humaines, Ciaco, 1984.
- Todorov (T). Introduction à la littérature fantastique. Seuil/Points. 1970.
- Todorov(T.), Ducrot(O.) Dictionnaire encyclopédique des sciences du language, Seuil, 1972.
- Weinrich(H.), Le temps, le récit et le commentaire, Seuil, 1973.
- Weisperger(J.), L'espace romanesque, Lausane, L'âge de l'homme, 1978.

و ـ المقالات بالأجنبية

- Barthes (R), "Introduction à l'analyse structurale des récits", in Communications, N 8, 1966. ??
- Bremond (C.)," Les bons récompensés et le méchants punis", in: Sémiotique narrative et textuelle, Larousse, 1973.
- Canard (M), "Principaux personnages du roman de chevalerie arabe", Arabica, VIII, 1961.
- El Boudrari(H.), "Entre le symbolisme et l'Historique: Khadir im-mémorial", in: Studia Islamica, N LXXVI, 1992.
- Farcy (G-b), "De l'obstination narratologique", in Poétique, N 68, Nov. 1986.
- Ferrara(F.), "Theory and model for the structural analysis of fiction", in: New literary history, Vol. V, N 1, Autumn 1973.
- Hamon(Ph.), "Pour un statut Sémiotique du personnage", in: Poétique du récit, Seuil,1977.
- Mathieu - Colas(M.), "Frontières de la narratologie", in: Poétique, N65, Fev. 1986.
- Schmidt(S.J), "Théorie et pratique d'une étude scientifique de la narrativité littéraire", in: Sémiotique narrative et textuelle, Larousse, 1973.
- Todorov (T.), "Les catégories du récit littéraire", in: Comunications, N8, 1966.
- Tomachvski(B.)," Thématique", in: Théorie de la littérature, Seuil, 1965.

الفهرس

- **إهداء** 5

- **تقديم** 7

0. تأطير: من أجل سرديات للمادة الحكائية 9

- هوامش 21

1. الفصل الأول: الأفعال - الوظائف 23

1.0. تقديم 25

1.1. الوظيفة المركزية 35

1.2. الوظائف الأساسية 54

1.3. الوظائف البنيوية 61

1.4. تركيب 80

- هوامش 83

2. الفصل الثاني: الشخصيات، الفواعل، العوامل 85

2.0. تأطير 87

2.1. امبراطورية الشخصيات 92

2.2. الفواعل 115

2.3. العوامل 138

2.4. العلاقات العاملية: تركيب 152

- هوامش 157

3. الفصل الثالث: البنيات الزمانية 159
0.3. تأطير 161
1.3. البنيات الزمانية الكبرى 165
2.3. البنيات الزمانية الصغرى 208
3.3. زمان النص: الإنتاج والتلقي 221
4.3. تركيب 229
- هوامش 232

4. الفصل الرابع: البنيات الفضائية 235
0.4. تأطير 237
1.4. البنيات الفضائية العامة 240
2.4. البنيات الفضائية الخاصة 268
3.4. فضاء النص: الحكي والمجلس 296
4.4. تركيب 303
- هوامش 306

5. البنيات والوظائف: تركيب مفتوح 309
0.5. تقديم 311
1.5. السيرة الشعبية نص واحد 314
2.5. السير الشعبية نص ثقافي 326
3.5. السيرة الشعبية والسياق النصي 329
- هوامش 333

- المصادر والمراجع 334

- الفهرست 342

سعيد يقطين

قال الراوي

البنيات الحكائية في السيرة الشعبية

لقد أهمل السرديون البحث في "القصة"، وانصب اهتمامهم على الخطاب، فقدموا بصدده منجزات مهمة. لكنهم تركوا الخوض في المادة الحكائية أو المحتوى الحكائي للسيميوطيقيين الذين ركزوا على الدلالة أو المعنى، وهم ينشغلون بالمحتوى الحكائي. فظل تبعا لذلك البحث في المادة الحكائية من وجهة سردية ناقصا، ولم يكشف عن "جماليتها" بالقدر المطلوب، وحين نهتم هنا بالحكائية من زاوية سردية (نسبة إلى السرديات)، لا نعتبر المادة، أو القصة، ملحقة بالخطاب، ولكننا نريد الكشف عن مختلف بنياتها، لنتمكن من خلال البحث فيها من زاوية اتصالها بالخطاب أو النص أن نجلي مجمل خصائصها ومميزاتها الفنية والجمالية من جهة و أبعادها الدلالية من جهة أخرى .



المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان

ص . ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب